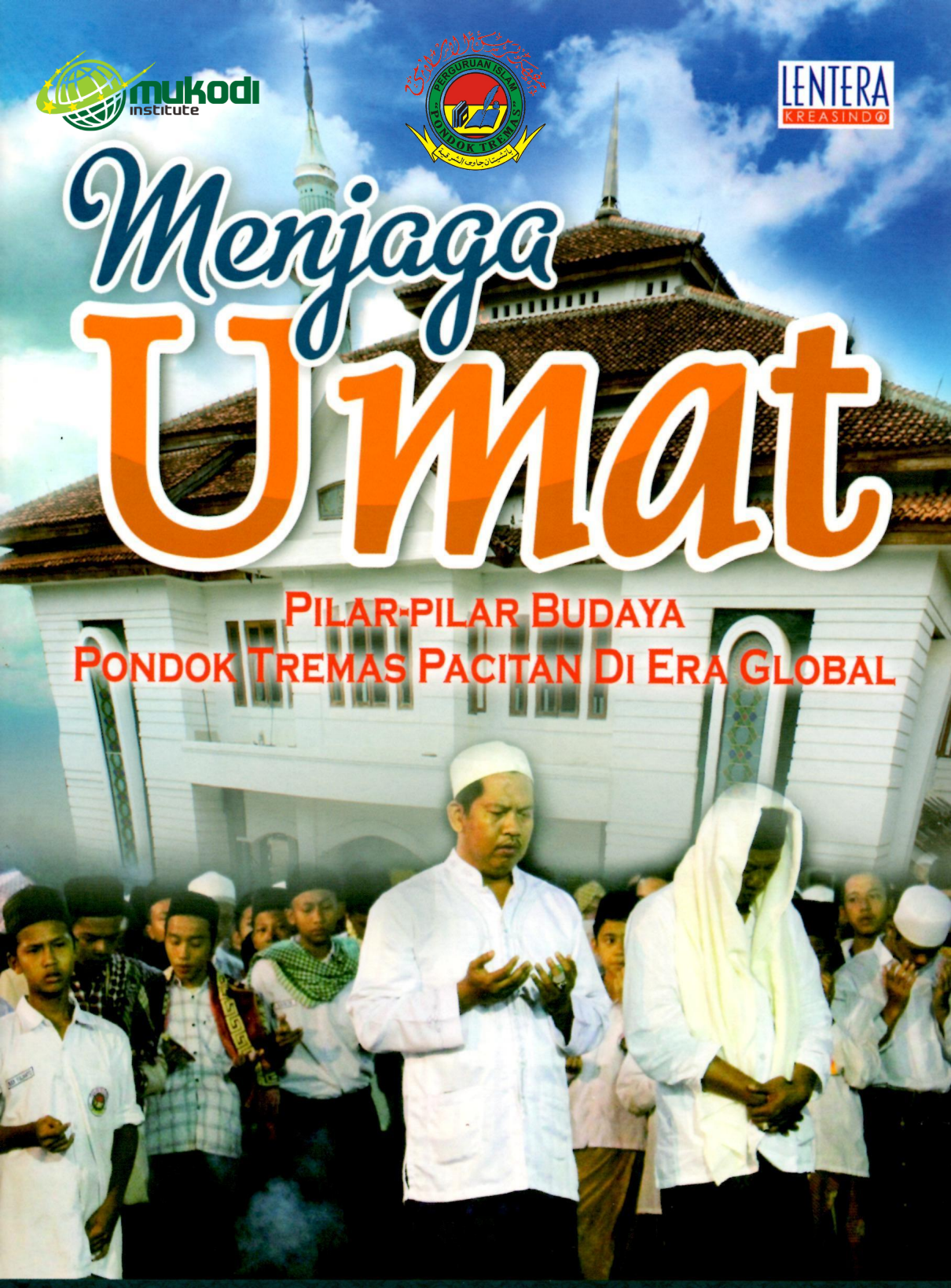
mukodi institute

PERGURUAN ISLAM PONDOK TREMAS

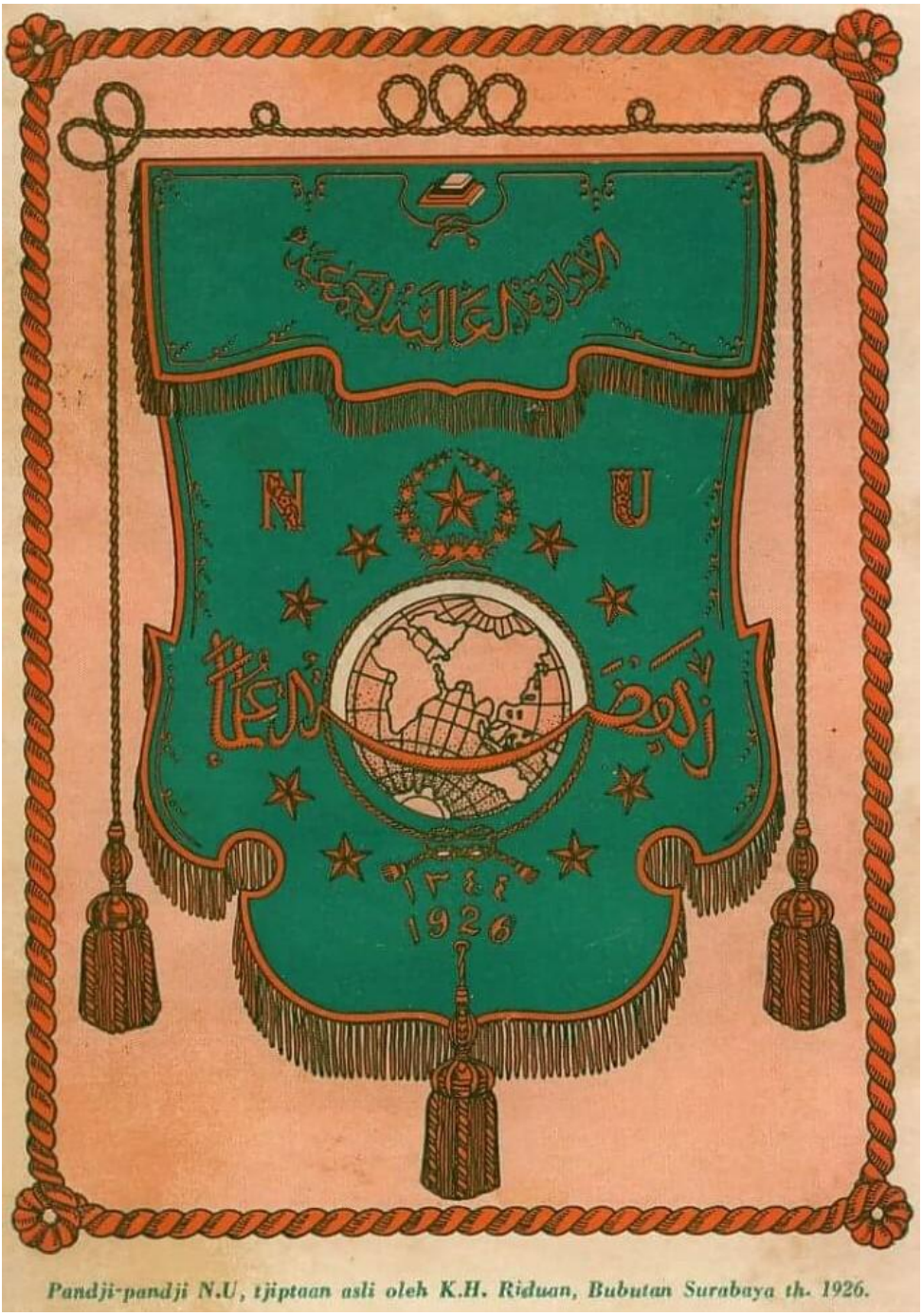
LENTERA KREASINDO

Menjaga Umat

Pilar-pilar Budaya Pondok Tremas Pacitan Di Era Global



Dr. Mukodi, M.S.I.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

MENJAGA UMAT

Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas Pacitan di Era Global

Dr. Mukodi, M.S.I.

LENTERA KREASINDO

MENJAGA UMAT

Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas Pacitan di Era Global

© Dr. Mukodi, M.S.I..2015
All rights reserved

xxii + 319 hlm; 16x 24 cm
Cetakan I, Oktober 2015
ISBN: 978-602-1090-52-7

Penulis : Dr. Mukodi, M.S.I..
Layout : LinkMed Pro
Cover : LinkMed Pro

Copyright © 2015

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang.
Dilarang Memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronis maupun mekanis termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya tanpa izin tertulis dari penerbit

Diterbitkan Oleh:

Lentera Kreasindo
Jl. Depokan II, No. 530
Peleman, Kotagede,Yogyakarta
Telp (0274) 443 6767, 0815 7876 6720
Email: lenterakreasindo@yahoo.co.id

Dicetak Oleh:
Lingkar Media Yogyakarta
Telp (0274) 6861550, 0856 4345 5556

LENTERA
KREASINDO

Kupersembahkan karya sederhana ini
spesial kepada alm *Pae* (Bapak), dan *Mae* (Ibu),
sang motivator yang tak kenal lelah menjadi pelita
bagi buah hatinya disepanjang masa

PRAKATA

Pondok Pesantren sebagai sub sistem pendidikan nasional hingga kini tetap diyakini sebagai salah satu pendidikan yang terbaik di bumi Nusantara. Keberadaan pondok pesantren tetap mendapat tempat tersendiri di hati umat Islam, walau belakangan ini lembaga pendidikan modern lainnya kian berjubel. Lebih-lebih, bagi warga masyarakat *nahdiyin* yang tinggal di pedasaan (urban), alias masyarakat 'pinggiran'. Bahkan, tidak sedikit masyarakat muslim puritan menganggap pendidikan pondok pesantren sama pentingnya dengan pendidikan formal (persekolahan) bagi buah hati mereka.

Atas dasar itulah mengapa sejumlah orang tua hingga kini tetap saja mengirimkan anak-anak mereka *ngaji* ke pelbagai pondok pensantren. Harus diakui, motif, tujuan, dan alasan para orang tua pun sangat beragam. Namun demikan, keinginan para orang tua agar anak mereka paham agama *(tafaquh fiddien)*, dan terhindar dari rusaknya pranata sosial (lingkungan) menjadi motif, tujuan, sekaligus alasan yang paling dominan. Selebihnya, para orang tua hanya sekadar mengikuti saran, dan himbauan dari keluarga besar mereka (Mukodi, 2015: 9).

Sebagai salah satu pondok tertua di Indonesia, Pondok Tremas pun menjadi salah satu tempat rujukan vaforit bagi sejumlah orang tua. Buktinya, setiap tahun ajaran baru Pondok Tremas selalu dibanjiri santri baru dari berbagai daerah. Selain itu, hampir setiap bulan ada pula sejumlah orang tua yang memondokkan (menitipkan) anak mereka di Tremas. Laiknya, seperti pondok tradisional lainnya, Pondok Tremas melalui para pengasuhnya tetap saja menerima calon santri

baru dengan membuka pintu selebar-lebarnya, sekaligus menanggalkan atribut administratif yang formal, dan rigid. Hal itulah seolah yang menjadi pembeda antara pondok pesantren yang modern *(khalafiyyah)* dan pondok pesantren tradisional *(salafiyyah)*.

Buku yang berada di tangan pembaca yang budiman ini pada awalnya merupakan hasil disertasi saya dalam menyelesaikan studi S3 di Universitas Negeri Yogyakarta. Semula judul aslinya adalah *Studi Fenomenologi Budaya Pondok Tremas Di Era Global,* namun pasca revisi dan alasan keterbacaan teks maka judul tersebut diubah menjadi *Menjaga Umat: Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas Di Era Global.* Lebih dari itu, perubahan judul dijiwai atas temuan empirik penelitian yang mendudukkan Pondok Tremas sejak kelahirannya hingga kini tetap kosisten menjadi pengayom semua elemen umat Islam. Tidak memihak golongan, ormas, partai politik tertentu, alias *non blog,* walau ruang, arena, dan kontestasi di area itu sangat terbuka lebar. Praktis, Pondok Tremas menempatkan dirinya sebagai 'Rumah Besar' Umat Islam. Alih kata, menjaga umat Islam 'tanpa syarat'. Selamat membaca semoga tercerahkan!

UCAPAN TERIMAKASIH

Seandainya *Mae* dan *Pae*—panggilan Bapak dan Ibu bagi masyarakat desa di Jepara Jawa Tengah—, Kang Imam Mahmudi dan Nur Kholis tidak menyemangati saya untuk melanjutkan ke MTs Taman Sari Jepara setelah sempat berhenti selama enam tahun lamanya tentu saja buku ini dan gelar kedoktoran (S3) saya "selamanya" tidak pernah teraih. Penyemangat pertama datang dari kedua orang tua saya. Walau keduanya berstatus *al-ummi* (buta aksara Arab-Latin), tetapi keduanya tidak anti terhadap perubahan, dan keluar dari *maindstream* kebanyakan masyarakat Jepara pada waktu itu yang relatif *kolot* dan tidak menyukai investasi pendidikan. Alasan keterlambatan saya bersekolah penuh pertautan, sekaligus pertentangan antara keinginan dan kenyataan empirik perekonomian keluarga. Sebagai tukang kayu, pendapatan *Pae* waktu itu relatif hanya cukup untuk memenuhi biaya makan keseharian keluarga. Pun demikian, hal itu sudah ditambah dengan penghasilan *Mae* sebagai pedagang sayur keliling di kota Jepara. Atas dasar itulah, saya *tidak tega* untuk menyampaikan *unek-unek* (keinginan) untuk meneruskan sekolah ke jenjang SLTP selepas tamat dari Mashalikhul Huda pada tahun 1991/1992.

Padahal, keinginan untuk melanjutkan sekolah waktu itu cukup tinggi. Saya hanya meminta untuk *di sekolahkan* di Madrasah Diniyyah (Madin) di sore hari. Alasannya sederhana, karena biaya Madin relatif terjangkau. Sembari di Madin, saya juga belajar kerja *ngukir kayu* di salah satu rumah Pak Lik di dekat rumah. Paling tidak, dengan hal itu saya dapat membantu kedua orang tua *ngemong* (mengasuh) keempat adik

di rumah saat ditinggal *Mae* berdagang sayuran keliling di kota. Selepas menamatkan Madrasah Diniyyah pada 1996, saya pun memberanikan diri untuk mengutarakan niat untuk pergi *mondok*, namun sekali lagi karena alasan ekonomi kedua orang tua hanya mampu memondokkan saya di pondok pesantren dekat rumah. Di Pondok Pesantren Bustanul Ahsaniyyah, jaraknya sekitar 500 meter saya kemudian belajar ilmu agama Islam. Hati kecil saya waktu itu ingin sekali *brontak* kenapa harus mondok di dekat rumah, bukankah hal itu sama saja tidak mondok?

Lagi-lagi, ketika melihat keempat adik saya yang masih kecil-kecil dan masih membutuhkan biaya sekolah di Madrasah Ibtidaiyyah dan Taman Kanak-Kanak dan memikirkan "ongkos mondok" ke luar daerah saya tidak tega memprotes kehendak orang tua itu. Walau sebenarnya, beberapa kali kedua orang tua secara eksplisit pernah mengatakan, "lek arep mondok neng jobo yo ora opo-opo" (jika memang menghendaki mondok ke luar daerah juga tidak apa-apa). Syukurlah, di tempat Pondok Bustanul Ahsaniyyah inilah justru letupan-letupan *asa* keinginan melanjutkan sekolah umum tersemai, dan tumbuh kembang dengan baik. Puncaknya, setelah genap berusia 17 tahun (enam tahun berhenti dari MI) saya memberanikan diri untuk menyampaikan niat untuk melanjutkan ke MTs Taman Sari Jepara kepada *Pae* dan *Mae,* syukurlah ternyata keduanya mendukung keputusan saya itu. Barangkali keduanya, tahu betul bahwa niat saya sudah bulat, sekaligus kasihan, jika niat baik saya tidak diwujudkan.

Penyemangat kedua datang karena "ejekan" Kang Imam Mahmudi—salah satu teman sebagku sekolah Wustho Pondok Bustanul Ahsaniyyah asal Bayuwangi, juga tercatat sebagai mahasiswa INISNU Jepara waktu itu—sering kali memperolok saya terkait dengan minimnya penguasaan bahasa Indonesia dalam berkomunikasi. Maklum saja, waktu itu kelas Wustho di Pondok dipenuhi oleh berbagai jebolan SLTA/MA dari berbagai kota di Indonesia, dan saya hanya lulusan MI, sehingga sangat wajar ketika forum *musyawarah* (diskusi kitab) berlangsung di kelas-kelas Madrasah Diniyyah, maupun interaksi keseharian antar santri, saya selalu *blepotan* (sulit) dan selalu *minder* (inverior) ketika berbicara. Atas ejekan Kang Imam tersebut,

kemudian saya membulatkan tekad untuk sekolah lagi. Walau di hati kecil saya waktu itu, bingung apa ada sekolah yang mau menerima saya yang sudah berusia 17 tahun. Lagi-lagi, sebagai anak yang terlahir dari keluarga "pinggiran", tentu saja saya tidak mempuyai kecukupan informasi terkait tentang dunia persekolahan.

Kemudian penyemangat ketiga datang dari sahabat saya dengan Nur Kholis—anak kedua kepala MI Krapyak, juga teman karib saya waktu MI berstatus pelajar MA kelas III—yang memudahkan keinginan saya itu. Setelah mendengarkan rencana saya untuk melanjutkan sekolah, ia sangat bersemangat untuk meceritakan tentang manfaat bersekolah. Ia pun berkenan mengantarkan saya menuju MTs Taman Sari Saripan Jepara. Sambil menenteng tas pinjaman yang berisikan berkas-berkas pendaftaran, saya membonceng *sepeda ontel* miliknya ke tempat tujuan. Laiknya siswa baru lainnya, saya pun antri mendaftar di bangku yang telah dipersiapkan. Menjelang panggilan nomor antrian, pertanyaan yang diajukan salah satu guru piket bagian pendaftaran, "mana adiknya yang didaftarkan", saya pun segera menjawab dengan terbata-bata, "saya sendiri Pak", "lho umurmu berapa?", kira-kira 17 tahun Pak, tegas saya. Oh ya, ya..bisa. Kalimat terakhir ini seolah membawa saya ke puncak ketenangan, ketentraman dan kebahagiaan. Dalam hati kecil, saya tidak henti-hentinya bersyurkur kepada Allah SWT atas anugerah itu, akhirnya saya dapat bersekolah lagi setelah menunggu selama enam tahun lamanya. Kebahagiaan itu, seolah sama persis "rasanya" tatkala membaca pengumuman diterimanya saya sebagai salah satu mahasiswa S3 IP UNY program BPPS pada 2011.

Proses penelitian disertasi—yang akhirnya menjadi buku—ini pun penuh dengan lika-liku dan dinamika. Salah satunya hal terperikan adalah musibah yang menimba *Pae* di pertengahan 2013. Vonis kanker ganas yang didiagnosiskan dokter kepadanya seolah membuat saya kehilangan asa semangat untuk menyelesaikan studi ini. Di benak saya hanya dijejali satu hal, saya harus mengupayakan kesembuhan *Pae,* apa pun caranya harus diupayakan. Hampir enam bulan pasca ujian proposal disertasi, proyek penelitian disertasi pun tidak tergarap sesuai dengan rencana awal. Waktu seolah berputar ke belakang, hampir

setiap hari dipikiran saya terkenang segala kebaikan dan perjuangan *Pae* yang dengan penuh kasih sayang mendidik dan membesarkan kami (anak-anaknya). Apalagi tatkala saya mendampingi yang bersangkutan dalam melakukan serangkaian pengobatan, operasi dan *kemohterapi.* Hampir-hampir proyek penelitian ini "terkesampingkan". Praktis, konsentrasi saya terpecah antara menyelesaikan riset disertasi dan mengurus pengobatan *Pae*.

Perjalan Jepara-Pacitan, Jepara RSUD dr. Karyadi Semarang, Jepara-RSUD Sarjito Yogyakarta menjadi kenangan yang dramatis, sekaligus memilukan. Namun, beberapa kali *Pae* menanyakan kapan saya diwisuda, seolah membuat saya bergaerah kembali untuk menyelesaikan penelitian ini. Lebih-lebih, tatkala pengumuman SIMLITABMAS DIRJEN DIKTI yang memutuskan disertasi ini sebagai salah satu pemenang yang didanai, *sontak* memaksa saya harus menyelesaikan disertasi ini dan akhirnya Tuhan pun memudahkan upaya itu. Dalam hati kecil yang paling dalam, status doktoral yang saya sandang secara khusus saya dedikasikan kepada kedua orang tua, khususnya *Pae*, sebagai kado spesial untuk obat mempercepat kesembuhan kanker yang ia derita selama ini. Atas kehendak dan ridha Allah Swt, Tuhan semesta alam yang memberikan taufiq dan hidayah-Nya akhirnya penulisan disertasi ini pun dapat terselesaikan. Lebih dari itu, *Pae* pun sembuh dan dapat hadir menunggui anaknya di kursi panas sidang terbuka doktoral sekolah pasca sarjana UNY. *Alhamdulillhah*, atas *maunah* (pertolongan) Allah Swt, dan ridho, do'a restu kedua orang, serta dukungan segenap keluarga akhirnya para promotor bersama dewan penguji mengganjar saya dengan nilai *cumloude.* Saya pun berhasil mempertahankan prestasi akademik *cumloude* sejak S1, S2, hingga S3. Tepatnya, pada waktu menempuh Strata Satu (S1) Indek Prestasi Komulatif (IPK) saya 3.67, Strata Dua (S2) IPK 3.68, dan IPK Strata Tiga (S3) 3.90. Prestasi ini barangkali bagi sebagian orang tentu hal yang biasa-biasa saja, tapi bagi saya—anak orang desa dari keluarga pinggiran yang lama putus sekolah—tentunya merupakan capaian yang sangat istimewa, dan sangat membahagiakan.

Siklus kehidupan pasca promosi doktoral saya, laiknya kehidupan sebelumnya. Mengalir dengan dinamis, bahkan terkadang terjadi loncatan-loncatan ide, dan kreatifitas. Siang berganti malam. Malam pun berganti siang. Kebahagiaan saya atas kesembuhan *Pae* dari Jepara membuat saya tenang dan 'seolah lalai' atas kesehatannya. Dan nyatalah, firasat mimpi buruk di suatu malam terbukti. Sekitar jam 12.30. WIB pertengahan Februari 2015 melalui *telphone* seluler *kakang*—panggilan Jawa penyebutan kakak—saya memberitahu kondisi buruk *pae.* Setelah hampir satu tahun sembuh dari keganasan kanker kelenjar *getah bening* (limfoma). *Ya,* bencolan kanker ganas mulai tumbuh di beberapa tempat ditubuh kurus beliau seperti sebelumnya. Kondisi fisiknya pun dari waktu ke waktu semakin buruk, pucat, dan layu. UGD, *kemohteraphi*, laborat, dan obat tradisional menu wajib di masa-masa sulit *Pae*. Pelbagai upaya pengobatan *Pae* pun kami lakukan sekeras tenaga. Jalur medis, non medis, bahkan pendekatan spiritual tak henti-hentinya dilakukan demi kesembuan *Pae*.

Tepat pukul 08.15 WIB hari Minggu *(Pahing)* tanggal 7 Juni 2015 panggilan tak terjawab di ponsel saya sebanyak 15 kali dari berbagai saudara di Jepara. Saya pun langsung menelphone balik ke rumah, "innalillahi wainnailahi raajiun" *Pae* telah dipanggil oleh-Nya, dari-Nya ia hidup, kepada-Nya, ia kembali. Setelah 5 hari koma, dan sembilan hari sadar, dan minta pulang engkau pergi menghadap *Ilahi Rabbi*. Dan saya, anakmu terpaksa tidak bisa menunggui, karena harus mengajar di Pacitan demi masa depan generasi muda bangsa. Di samping itu, pembagian tugas, peranan dan tanggung jawab atas kesembuhan *Pae* adalah alasan utama kenapa saya harus kembali ke Pacitan. Selamat jalan *Pae,* semoga engkau diterima disisi Allah Swt, diampuni segala dosa dan ditempatkan di surga-Nya, *amin (lahullfatikhah)*.

Pasca kabar kepergian *Pae* perjalanan Pacitan-Jepara keluarga besar Pacitan penuh dengan kegundahan, walau ada secarik kebahagiaan. Kebahagiaan itu disebabkan oleh pridiksi kiai kampung saya yang mengategorikan *Pae* sebagai *sahid akhirat* dengan segala tanda, dan simbol kematian yang *khusnul khotimah*. Terlepas dari semua itu, laiknya karya ilmiah pada umumnya, terselesainya buku ini pun banyak pihak

yang terlibat di dalamnya, baik secara moril maupun material. Oleh karena itu, dari lubuk hati yang paling dalam saya mengucapkan terima kasih setinggi-tingginya kepada:

1. Bapak dan Ibu, (Bpk Sumarno alm., dan Ibu Paseni) yang sebenarnya tiada kata bisa mewakili kata hati penulis, untuk berterima kasih pada beliau berdua. Atas semua keringat dan air mata yang senantiasa direlakan mengering hanya buat saya semata.
2. Bapak dan ibu mertua (Bapak Lahuri dan Misinem) yang dengan penuh cinta kasih mendukung, sekaligus memberikan "beasiswa" fasilitas kehidupan bagi saya, istri dan anak selama menempuh pendidikan S3.
3. Teruntuk istriku tercinta (Imroatus Sholikhah, S.Pd.I), dan buah hatiku (Faza Maulana Muhammad) yang dengan penuh keihlasan menggadaikan waktu-waktunya demi terselesainya disertasi ini. Lebih dari itu, keduanya pun seolah menjadi "promotor" pribadi yang senantiasa memberi motivasi, sekaligus *alarm* sehingga disertasi ini dapat terselesaikan dengan baik.
4. Kakakku tercinta beserta istri (Mas Subiyono dan Mbak Darti), beserta kedua anaknya (Muhammad Habiburrahman dan Adzzakki). Mas Mursalin dan Mbak Rina beserta kedua anaknya (Sasta dan Salsabela); Mbak Lin dan Kang Sarpin beserta kedua anaknya (Alisa dan Aisyah). Buat adikku-adikku: Sriyatun berserta suami (Kemadi) dan anak-anaknya (Nur Hamida dan Tasya), Dek Zuliasih beserta suami (Ipul) dan buah hatinya (Wildan), Dek Fatkhur dan isri (Dek Sri) serta anaknya (Nabila); Dek Miftah yang sedang studi lanjut S1. Mereka semua dengan penuh harap senantiasa mendukung saya demi terwujudnya pencerahan, sekaligus terselesainya disertasi ini.
5. Ketua STKIP PGRI Pacitan beserta para wakil ketua (Dr. Maryono, MM., Sujarno, M.Pd., Dr. Sugeng Suryanto, M.Pd., Hj. Sri Iriyanti, M.Pd.,) dan para pengurus PPLP-PT (Sujono, S.Pd., Supangat Algadri, Drs. PH. Yuwono) yang telah memberikan izin kepada saya untuk melanjutkan *ijtihad ilmiah* ke jenjang Strata S3 di UNY.

6. Bapak Rektor (Prof. Dr. Rahmad Wahab), Direktur Pascasarjana (Prof. Dr. Zuhdan Kun Prasetyo), Ketua dan Sekretaris Program Studi Ilmu Pendidikan UNY (Dr. Dwi Siswoyo, M. Hum dan Dr. Irene Astuti D., M.Si).
7. Bapak Prof. Dr. Sodiq A. Kuntoro, M.Ed., selaku Promotor, yang dengan ketulusan dan kearifan budi telah membimbing, membombong dan mengarahkan saya, sehingga akhirnya disertasi ini dapat terselesaikan sesuai dengan harapan.
8. Bapak Prof. Dr. Sutrisno, M. Ag., selaku Co-Promotor yang dengan tulus dan keluhuran budi membimbing pelaksanaan riset hingga penulisan laporan disertasi ini.
9. Bapak Prof. Dr. Ajat Sudrajat, selaku reviewer yang dengan ketulusan hati membaca, menandai dan mengoreksi kata perkata naskah akhir disertasi ini, sehingga keberadaan menjadi lebih berkualitas dan berbobot.
10. Para tim penguji yang telah memberikan sanggahan, keberatan, masukan perbaikan dan pertanyaan-pertanyaan kritis atas isi disertasi ini sehingga teretas hasil yang lebih berkualitas.
11. Direktur Simlitabmas Dirjen Dikti Jakarta yang berkenan membiayai proyek riset disertasi ini.
12. Bapak-Ibu Dosen Pascasarjana UNY (Prof. Dr. Noeng Muhadjir, Prof. Dr. Suyata, Ph.D., Prof. Dr. Zamroni., Prof. Dr. Ahmad Dardiri., Dr. FX. Sudarsono, Sumarno, P.hD., Prof. Dr. Siti Partini Suardiman, Prof. Dr. Joko Suryo), dan dosen pascasarjana lainnya yang tidak bisa disebutkan satu persatu, berkat ilmu yang diajarkannya telah membukakan pikiran, mata, dan hati saya, sehingga menciptakan secercah penerang di setiap jalan hidup penulis.
13. Prof. Dr. Haryono Suyono (Ketua Yayasan Damandiri Jakarta) yang telah memberikan banyak inspirasi, pengalaman, dan ilmu kebijaksanaan.
14. Segenap kolega civitas akademika di STKIP PGRI Pacitan, khususnya teman sejawat di LPPM, (Om Edi, Om Afid, Mas Sugiono,

Mbak Urip, Mas Bakti, Mas Wira, Mas Zainal, Mas Hasan, Mbak Siti Hajarah, Mbak Ida) beserta teman-teman kolega lainnya (Om Arif, Om Didit, Mbak Ines, Mbak Martini, Mbak Dwi Rahayu, Mbak Irul, Pak Jiyanto, Pak Dalud, Pak Wisnu, Pak Achrori, dan teman sejawat lainnya, serta para mahasiswa.

15. KH. Fuad Habib Dimyathi (Pengasuh Pondok Tremas), KH. Lukmanul Hakim (Ketua Majls Ma'arif Pondok Tremas), KH. Muhammad Dimyathi, Ustad Sutarto, para santri dan keluarga besar Pondok Tremas yang secara ihlas melayani pebagai pertanyaan terkait dengan riset disertasi ini.
16. Staf Perpustakaan Program Pascasarjana dan UPT UNY, UPT UGM, UPT Sanata Dharma, UPT UNS, UPT UIN Sunan Kalijaga, serta Perpustakaan UNNES, yang telah menyediakan buku-buku, sehingga membantu kelancaran penyelesaian Disertasi ini.
17. Segenap dewan kiai di Ponpest Nurul Hijrah, Nuriyyah dan Bustanul Ahsaniyah dan guru-guru saya yang senantiasa berdoa dan memberi secercah asa agar saya senantiasa bijak dalam menjalani kehidupan.
18. Kepada semua teman seangkatan Program Doktoral Pasca Sarjana UNY, Kosentrasi Ilmu Pendidikan angkatan 2011 (Amin Maulani, M.S.I., Mohamad Ali, M.Pd., Suparmi, M.Pd., Abdulah, M.Pd., Ida Rianawaty, M.Pd., Muhammad Hendri Nuryadi, M.Sc., Sri Sulastri, M.Pd., Entoh Tohani, M.Pd., Supardi, M.Pd., Tatang Muhammad Amirin, M.S.I., Herly Jannet Lesilolo, M.Pd., Syamsul Ma'arif, M.Ag., Sri Iswanti, M.Pd., Akhmad Hidayatulah Al Arifin, M.Pd., Susilo Surahman, M.Pd., Hibana, M.Pd., Ignatius Yulius Kristio Budiasmoro, M.Si., Sri Wulandari Danoebroto, M.Pd., dan Dewi Indrapangastuti, M.Pd.) rasanya baru kemarin, kita bercanda, bercengkrama dan berdebat tentang beragam issu pendidikan serta pelbagai pemikiran yang melingkupinya, semoga petemanan dan persahabatan di antara kita semua senantiasa lestari, tidak lekang oleh ruang dan waktu.
19. Terakhir, kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu atas terselesainya disertasi ini.

Akhirnya saya memanjatkan do'a, semoga Allah Swt memberikan balasan pahala kepada mereka semua dengan sebaik-baik balasan, dan mudah-mudahan Disertasi ini bermanfaat sebagai sumbangan ilmiah bagi kelangsungan tradisi keilmuan, khususnya dunia pendidikan Islam. *Amien.*

Mantren, 28 Oktober 2015

ttd

Dr. Mukodi, M.S.I.

DAFTAR ISI

PRAKATA ..... **v**

UCAPAN TERIMAKASIH ..... **vii**

DAFTAR ISI ..... **xvii**

BAB I : PERGUMULAN PONDOK PESANTREN DI ERA GLOBAL **1**

A. Pondok Tremas Sebuah Konfigurasi Titik Tengkar Pesantren-Pesantren Di Nusantara 1

B. Pergumulan Budaya Kehidupan Pondok Tremas 11

C. Pendekatan, Fokus Studi, dan Cara Kerja 14

BAB II : AGAMA, BUDAYA,DAN KEHIDUPAN MASYARAKAT GLOBAL **29**

A. Islam dalam Perspektif Sejarah Lokal di Kabupaten Pacitan 29

B. Pola Kehidupan dan Budaya Lokal Masyarakat Pacitan 32

C. Masyarakat Desa dalam Pusaran Globalisasi 36

BAB III : PESANTREN DAN TRADISI-TRADISI LOKAL 41

A. Pesantren dalam Potret Keindonesiaan 41

1. Sejarah Pesantren 41
2. Kurikulum dan Tipe Pesantren 44
3. Ciri Khas Pesantren Tradisional 49

4. Komponen Pesantren Tradisional 52
5. Model Pendidikan Pesantren Tradisional 61
6. Kepemimpinan Pesantren Tradisional 62
7. Pola Pergaulan dalam Pesantren 63
B. Tradisi-Tradisi Pesantren 63
1. *Panca Jiwa* Sebagai Ruh Tradisi Pesantren 64
2. *Dzikir, Wirid, Tahlil, Ziarah Kubur, dan Tasawuf* 66

BAB IV : BUDAYA PESANTREN DAN PERUBAHAN SOSIAL 73
A. Budaya Pesantren 73
B. Budaya dan Akomodasi Budaya Perubahan Sosial 75
1. Teori Budaya 75
2. Teori Akomodasi Budaya Perubahan Sosial 77
3. Pesantren Tradisional dalam Pusaran Arus Globalisasi .. 78
4. Tantangan Pesantren Tradisional 79
5. Arah Baru Pesantren dalam Menghadapi Perubahan Globalisasi 82
C. Beberapa Studi Lain Sebagai Acuan 85

BAB V : GAMBARAN UMUM PONDOK PESANTREN . 91
A. Kabupaten Pacitan dan Pondok Tremas 91
B. Struktur Kepengurusan Pondok Tremas 106
C. Kehidupan Keseharian Santri Di Pondok Tremas 108
D. Aktifitas Keorganisasian Santri Di Pondok Tremas 117
1. Organisasi *English Club* 118
2. *Community Access Point* 118
3. Organisasi Kewirausahaan At-Tarmasie 119
4. Organisasi Julnalistik 120
5. Organisasi Kepramukaan At-Tarmasie 121
6. Organisasi kedaerahan Santri 122

E. Ruang Lingkup Santuan Pendidikan dan Sarana Prasarana Pondok Tremas 126

BAB VI : PONDASI BUDAYA PONDOK TREMAS..... 133

A. Panca Budaya Pondok Tremas Sebagai Perisai Atas Erosi Budaya Dunia Modern 133

B. Budaya Keilmuan 134

1. *Ijab Qabul* Pembuka Jalan Tuhan..... 134
2. Kitab Kuning Sebagai Ruh Budaya Akademik 141
3. Kebebasan Berpendapat Tradisi Agung..... 148
4. Sisi Lain Keunikan Konsep *Berkah* 150

C. Budaya Keagamaan 155

1. Perayaan PHBI Konstestasi Budaya..... 155
2. Ziarah Kubur: Aktiftas Kultural Warga Pondok Tremas 160
3. Tahlil, Wirid dan Tarekat: Nafas Kehidupan Pesantren. 166

D. Budaya Sosial..... 173

1. Panca Jiwa Pesantren Sebagai Ruh Pesantren 173
2. Torelaransi (***at-tasammuh***), Kesahajan, Keramahan dan Keteraturan dalam Hidup..... 180

E. Budaya Politik..... 182

1. 'Politik Kemaslahatan' Warisan Para Leluhur..... 182
2. Politik Praktis Tanpa Gerbong..... 185

F. Budaya *Entrepreneur* 186

1. Kiai; Teladan *Entrepreneur*..... 186
2. Jiwa Santri Tumbuh *Entrepreneur* 189

BAB VII : ADAPTASI EKLETIF PONDOK TREMAS 195

A. Adaptasi Eklektif Pondok Tremas Melalui Sistem Pendidikan Di Era Global..... 195

1. Sejarah Perkembangan Pendidikan Pondok Tremas..... 195

2. Sistem Pendidikan di Era Rintisan: Periode Kepemimpinan KH. Abdul Manan, Sang Muassis (1830-1862 M) 206
3. Sistem Pendidikan di Era Pembangunan: Periode Kepemimpinan KH. Abdullah, Sang Visioner (1862-1894 M). 210
4. Sistem Pendidikan di Era Keemasan: Periode Kepemimpinan KH. Dimyathi (1894-1934 M) 214
5. Sistem Pendidikan di Era Kemunduran: Periode Kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi (1834-1948 M) 219
6. Sistem Pendidikan di Era Transisi: KH. Hasyim Ikhsan (1948-1952 M) 223
7. Sistem Pendidikan di Era Kebangkitan Awal Kemerdekaan: Periode Kepemimpinan KH. Habib Dimyathi; KH. Harist Dimyathi (1952-1998M) 225
8. Sistem Pendidikan di Era Kelanjutan: Periode Kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim (1998 - sekarang) 236

BAB VIII : GENEOLOGI KEILMUAN PONDOK TREMAS 249

A. Asal Mula Mata Rantai Keilmuan Pondok Tremas..... 249
1. KH. Abdul Manan Peretas Jejaring Intelektual Keilmuan Ulama Tanah Jawi 249
2. Syech Muhammad Mahfud Labeling Penguat Genealogi Keilmuan Tanah Jawi..... 253

B. Respon Pondok Tremas Terhadap Modernisasi..... 264
1. KH. Fuad Habib Dimyathi: Penjaga Kedalaman Pesantren dalam Gerak Perubahan Sosial 267
2. KH. Lukman Harist Dimyathi: Jangkar Penggerak Gerbong Modal Pesantren dalam Percaturan Global..... 269
3. Keluarga Besar Kiai Pondok Tremas: Menjaga Sendi-Sendi Keadaban Pesantren 271
4. Santri: Penerus dan Pelestari Kehidupan Jiwa Kepesantrenan 275

C. Ekses Negatif Modernisasi Terhadap Pondok Tremas 279
1. Simplifikasi Keilmuan 281
2. Gradasi Kepatuhan Santri 285
3. Sikap Pragmatis ***Oriented*** Masyarakat 288

BAB IX : CATATAN AKHIR 293
A. Lima Pilar Budaya ' Benteng' Pondok Tremas 293
B. Implikasi dan Keterbatasan Buku 297
C. Rekomendasi 299

DAFTAR PUSTAKA 301
GLOSARIUM 311
NDEK 317

BAB I

PERGUMULAN PONDOK PESANTREN DI ERA GLOBAL

A. Pondok Tremas Sebuah Konfigurasi Titik Tengkar Pesantren-Pesantren Di Nusantara

Dewasa ini, beragam persoalan tengah mendera sejumlah pesantren di Indonesia. Mulai dari masalah identitas diri pondok pesantren dalam hubungannya dengan kemandirian terhadap lembaga-lembaga lain di masyarakat; masalah jenis kependidikan yang dipilih dan dikelolanya; masalah pemeliharaan sumber-sumber daya internal yang ada pemanfaatannya bagi pengembangan pesantren itu sendiri; serta masalah antisipasi ke masa depan dalam hubungannya dengan peranan-peranan dasar yang akan dilaksanakan (Hasan, 2002: 59). Mukti Ali pun (1987: 9) mencermati lemahnya sistem pendidikan pesantren yang hanya menekankan pada aspek tertentu tanpa adanya keseimbangan, dan masalah metode pengajaran pesantren. Ia mengatakan, "metodik dan dedaktik mengajar kurang, hal ini menyebabkan santri di pondok pesantren memerlukan waktu lama. Bidang garapan dalam pondok pesantren hanyalah mencerdaskan otak dengan pelbagai macam pengetahuan dan penanaman akhlak mulia dengan pendidikan agama.

Selanjutnya M.M. Billah, seorang peneliti, menyoroti kelemahan pesantren, bahwa hubungan antar pesantren secara menyeluruh nyaris tidak terorganisasikan. Pada gilirannya hubungan akademis

tidak terjadi, hal ini terlihat dari tiadanya standarisasi, baik tentang silabus, kurikulum dan bahan literaturnya, maupun sistem penerimaan, promosi dan gradasi santri serta tataran ilmu yang diterima oleh santri (1985: 291). Namun analisis Billah tersebut, tentunya tidak semua benar karena pesantren senantiasa mengalami dinamika yang massif (Ismail, 2002: 60).

Selain itu, persoalan klasik yang menarik untuk diungkap selanjutnya adalah tarik menarik kepentingan antara tetap mempertahankan pesantren sebagai institusi *salafiah* (tradisional), atau mengubahnya menjadi institusi *khalafiah* (modern), bahkan perpaduan keduanya, yakni pesantren terpadu (Ronald Lukers, 2010: 10, Syukri Zakasyi, 1998: 220). Konsistensi pesantren dalam menjaga nilai-nilai keaslian (*indigenous)* tradisional di satu pihak, dan merespon modernitas di pihak lainnya menjadi problem yang serius dari masa ke masa. Konflik tersebut, muncul sejak era kolonial Belanda, pra kemerdekaan,--tatkala Belanda memperkenalkan model pendidikan *volkschoolen,* sekolah rakyat, atau sekolah desa *(nagari)* dengan masa belajar selama tiga tahun sejak dasawarsa 1870-an yang pada gilirannya mempengaruhi model pendidikan Islam--, pasca kemerdekaan--diboyongnya model pendidikan Belanda ke bilik-bilik pesantren, seperti dibukanya sistem persekolahan, model pendidikan klasikal, praktek kepemimpinan demokrasi, dan model kelembagaan modern--, dan berlangsung hingga sekarang.

Bentuk resistensi pesantren tradisional terhadap modernisasi, biasanya ditandai dengan keengganannya membuka diri terhadap *umara'* (pemerintah), bahkan pihak pesantren terkesan secara sengaja menjaga jarak dengan para penguasa. Lebih dari itu, kurikulum pesantren tradisional biasanya tidak terstandarkan; pengelolaannya dijalankan secara sederhana; jumlah santrinya tidak menjadi skala prioritas; dan munculnya disparitas kualitas lulusan santri di masyarakat. Ciri khas dominan lainnya adalah pesantren tradisional hanya berorientasi pada pendidikan agama, pengembangan karakter dan terbatasnya pengembangan (Lukers, 2010: 10). Karakteristik inilah yang menjadikan pesantren disebut Abdurrahman Wahid sebagai sebuah

lembaga subkultur, unik dan terpisah dari dunia luar (Rahardjo, 1982: 39).

Sementara itu, respon pesantren tradisional terhadap modernitas yang dimanifestasikan melalui keterbukaan dan penerimaan terhadap perubahan yang diadopsi dari sistem pendidikan modern Belanda tersebut di atas, membuka simpul-simpul kelemahan. Keterbukaan pesantren tradisional terhadap dunia luar, berakibat pula pada ketidak konsistennya terhadap karakteristik keaslian kepesantrenan itu sendiri. Pesantren pun terkadang merespon kebutuhan masyarakat dengan "menyisihkan" pertimbangan-pertimbangan filosofis dan substantifnya, misalnya pesantren tradisional bermetamorfosis menjadi pesantren modern,--walau dianggap beberapa kalangan sebagai bentuk kedinamisan pesantren itu sendiri--, pesantren mendirikan sekolah umum dan perguruan tinggi. Kondisi semacam ini, sesungguhnya menjadi titik kekuatan pesantren, sekaligus menjadi titik kelemahan pesantren di tengah himpitan arus globalisasi.

Sebagai titik kekuatan, karena dari hasil mengelola lembaga pendidikan umum, pesantren dapat membiayai kehidupan pesantren secara mandiri tanpa harus bergantung pada belas kasih dari masyarakat (donatur), atau para *aghniya'* (orang kaya) yang berinfak. Lebih jauh lagi, para kiai dan ustad mempunyai profesi baru menjadi para pengajar di sekolah-sekolah umum dan mendapatkan honorarium, sehingga dapat menghidupi keperluan keseharian keluarga mereka. Alih kata, meminjam istilah Azyumardi Azra pesantren dapat melakukan *self supporting,* sekaligus memenuhi *self financing* secara simultan (1997: xviii). Kasus mundurnya sejumlah pesantren tradisional *(salafiyyah)*, sebut saja, Pesantren Gebang Tinatar-Tegalsari diampu oleh Kyai Hasan Besari (1800-1862 M) memiliki beribu-ribu santri, sekarang jumlah santrinya mulai menyusut menjadi puluhan, dan sejumlah pesantren *salafiyyah* di Jepara, Rembang, Blora dan daerah lainnya yang santrinya mulai turun secara masif seolah meneguhkan kebenaran tesis tersebut di atas.

Memang ada banyak faktor penyebab kemunduran dan pudarnya pesantren di mata masyarakat. Satu di antaranya adalah kelemahan

lembaga-lembaga pesantren dalam menyiapkan kaderisasi pengganti kiai penerus. Tetapi, pandangan ini dikritik Dhofier (1982: 61) sebagai pandangan yang sempit, yaitu melihat kelangsungan pesantren hanya kepada kelangsungan individual pesantren masing-masing. Penyebab lainnya, seperti digambarkan Steenbrink, bahwa ketika diperkenalkan lembaga pendidikan yang lebih teratur dan modern, lembaga pendidikan tradisional, surau misalnya, ternyata tidak begitu laku dan banyak ditinggalkan (Steenbrink, 1986: 63).

Keterbukaan pesantren terhadap dunia luar dikatakan sebagai titik kelemahan, karena pesantren-pesantren tradisional yang berorientasi pada modernitas dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat, akhirnya terjebak pada pragmatisme keduniawian dan menanggalkan tujuan awal kepesantrenan, yakni *tafaquh fiddin* dan reproduksi ulama. Orientasi pondok pesantren tidak lagi murni memegang teguh pada transmisi keislaman, pemeliharaan tradisi Islam, asas pemberdayaan masyarakat, bengkel moral dan budaya, tetapi sudah mulai bergeser pada orientasi material.

Praktis, tidak semua calon santri/siswa dapat diterima di pondok pesantren, karena pondok pesantren sudah menerapkan proses seleksi, baik secara administratif, maupun kualitas personal, sehingga menempatkan pesantren pada kondisi *humanism religious*, sekaligus *capitalism oriented*. Dikatakan *humanism religious,* dikarenakan sistem pengajaran dan pendidikan dunia *pesantren salafiyah* pada umumnya, selalu berorientasi pada keberpihakan terhadap *kaum papa* dan lemah; masyarakat miskin yang mempunyai *himmah* (keinginan) kuat untuk mendalami ilmu agama *(tafaquh fiddin)*; masyarakat urban dan pinggiran; serta menumbuh kembangkan martabat dan nilai-nilai kemanusiaan. Itu semuanya didasarkan pada nilai-nilai dan jaran agama Islam, khususnya berharap pahala dan *ridha* dari Allah Swt.

Sementara itu, dikatakan sebagai *capitalism oriented* dikarenakan sejumlah pondok modern *(khalafiyah)* seolah memposisikan diri, laiknya dunia persekolahan pada umumnya, sehingga sistem dan mekanismenya pun hampir sama dengan dunia persekolahan. Bahkan, seolah-olah pondok modern adalah tampilan dari sekolah yang

di asramakan. Praktis, biaya kehidupan beserta semua perangkat-perangkat pembelajaran di pondok modern menjadi sangat mahal. Gambaran ini menjadi lebih nyata, karena ada kecenderungan sejumlah pesantren modern *(khalafiyah)* mematok harga masuk dan uang gedung di pesantren-pesantren tersebut relatif tinggi, sehingga masyarakat menengah ke bawah sulit mengaksesnya.

Poin penting yang perlu di kemukakan adalah selain mendapatkan tantangan dari kalangan internal, pendidikan tradisional Islam juga harus berhadapan dengan sistem pendidikan modern Islam. Bagi para eksponen sistem pendidikan Belanda, seperti Sutan Takdir Alisjahbana, ia mengkritik keras adanya pesantren tradisional. Menurutnya, sistem pendidikan pesantren harus ditinggalkan atau setidaknya, ditransformasikan sehingga mampu mengantarkan kaum muslim ke gerbang rasionalitas, dan kemajuan. Jika, pesantren dipertahankan, berarti mempertahankan keterbelakangan dan *kejumudan* kaum muslim (Nurcholis Madjid, 1997: xiii).

Nyatanya, analisis Takdir tersebut tidak semuanya benar adanya, *kejumudan* dan *kekolotan* pesantren tradisional justru mampu mempertahankan dan meneguhkan pesantren dengan sederet kekurangan dan kelebihan yang dimilikinya. Bahkan, alumni pesantren tradisional tidak sedikit yang berhasil menjadi publik figur di pentas nasional dan internasional. Sebut saja, Muhammad Khalil Bangkalan, Nawawi Banten, Mahfudz Tremas Pacitan, Abdur Karim, Saleh Darat, Hasyim Asyari, Wahid Hasyim, Jazuli Ploso Kediri, Wahab Abdullah Tambakberas, Bisri Sansuri Denanyar Jombang dan banyak lainnya (Burhanuddin, 2012: 328; Dhofier, 2011: 98; Yunus, 1979: 141). Lebih dari itu, kasus terpilihnya Gus Dur sebagai presiden tidak dapat dianggap sebagai sebuah insiden politik biasa. Gus Dur pada waktu Sidang Umum MPR bulan Oktober 1999 diidealisasi sebagai tokoh yang mewakili tradisi pesantren dalam proses demokrasi ternyata dapat memperlancar proses pemilihan presiden. Pertengkaran antara kelompok *"modernis Islam"* melawan *"nasionalis sekuler"* memanas (Dhofier, 2011: 259), dua kekuatan utama kelompok politik Indonesia

tersebut, dapat diredam dan jalan buntu stagnasi politik dapat ditembus oleh alumni pesantren tradisional.

Persoalan berikutnya, pergumulan nilai-nilai budaya kehidupan pesantren tradisional dari waktu ke waktu senantiasa mengalami dinamika. Lebih-lebih, seiring berkembangnya teknologi dan derasnya arus modernisasi. Di masa lampau, seorang santri yang pergi dan menetap di sebuah pesantren yang tersohor dan tempatnya jauh, merupakan suatu kebanggaan tersendiri, karena ia harus memiliki keberanian yang cukup, penuh ambisi, dan mampu menekan perasaan rindu, baik kepada keluarga, maupun teman-teman sekampungnya (Yunus, dkk, 1994: 42). Pola hubungan di antara para santri pun cenderung mengarah pada corak hubungan pertemanan, didalam struktur pesantren kedudukan mereka pun sama. Namun, diera modern seperti sekarang ini paradigma, tata nilai, dan budaya kehidupan santri pun mulai bergeser. Kemajuan teknologi informatika dan jejaring sosial media, semisal *facebook, twitter*, *frendster group*, dan *yahoo mesagger* pelan tetapi pasti, mulai mengubah dinamika budaya kehidupan warga pesantren. Pola hubungan dan budaya pergaulan antara santri, ustadz, pengurus dan kiai pun mengalami pergeseran yang masif. Sopan santun, tindak-tanduk, *unggah-ungguh,* sikap *tawaduk* santri kepada ustadz, pengurus, dan kiai pun mulai terkikis. Perubahan dinamika seperti ini pun, sekaligus memuaikan teori lama yang mengatakan bahwa pesantren mengukuhkan elit sosial baru melalui karisma *kiai, syekh,* atau ulama, maupun pengetahuan mereka (Lombard, 2008: 135).

Pesantren Tremas, sebagai bagian dari pesantren tradisional di Kabupaten Pacitan pun tidak luput dari dinamika pergumulan budaya yang mengitari kehidupan, baik berasal dari kedalaman pesantren (internal), maupun berasal dari lingkungan luar pesantren (eksternal). Di ranah internal pesantren, telah terjadi pergesekan kultur, dan struktur yang merembes pada perubahan paradigma institusional. Hal ini, sebagai akibat dari keilmuan dan kekhususan sang kiai, seperti KH. Dimyathi ahli di bidang pengembangan institusional kelembagaan, KH. Muhammad Bakri ahli di bidang al-quran, dan KH. Abdurrazaq ahli di bidang *tariqah* (Dimyati, 2001: 38). Praktis, keilmuan dan

keahlian masing-masing kiai tersebut, berpengaruh dalam mewarnai kepemimpinan dan proses pendidikan di Pesantren Tremas. Sosok kepemimpinan dari satu periode ke periode lainnya pun menghadirkan kultur budaya baru, sebagai *pengejawantaan* kecenderungan keilmuan yang dimiliki sang kiai, yang berpengaruh pula pada pembentukan struktur dan institusional kelembagaan internal pesantren di masa kepemimpinannya.

Di ranah eksternal, pergumulan budaya kehidupan pesantren disebabkan dari pecahnya perang dunia II, tentara Dai Nippon (Jepang) mendarat di Jawa dalam rangka ekspansinya untuk mengusai Asia Timur Raya. Keadaan yang tidak menentu ini berpengaruh terhadap kegiatan belajar serta keamanan para santri yang bertempat di Pondok Tremas. Akibatnya, banyak santri yang pulang ke kampung halamannya masing-masing. Praktis, kegiatan pembelajaran menjadi berhenti dan pondok menjadi sepi. Klimaksnya, pada 1948 tatkala Hamid Dimyathi terbunuh akibat terjadinya *affair* Madiun (Dimyathi, 2011: 45; 51). Selain itu, pergeseran orientasi dan paradigma masyarakat (wali santri) terhadap ilmu-ilmu agama yang semakin rendah, khususnya eksistensi pondok pesantren menjadi tantangan terberat, selain harus bertahan melawan gempuran arus globalisasi, berebut simpati dengan pesantren modern, pesantren terpadu dan sekolah-sekolah umum.

Di sisi yang sama, pergumulan Pesantren Tremas juga digambarkan oleh Mukti Ali, bahwa sebagai lembaga pesantren, Tremas telah mengalami gelombang pasang surut dalam perjuangannya mendidik bangsa dan rakyat Indonesia dengan pendidikan Islam (Dimyathi, 2001: xi). Hal ini dapat dicermati dari perkembangan Pesantren Tremas periode ke periode. Perkembangan Pesantren Tremas dimulai dari masa perintisan hingga sekarang, setidaknya ada enam fase kepemimpinan yang berujung pada pergumulan kehidupan budaya warga pesantren. *Pertama,* periode perintisan di masa kepemimpinan KH. Abdul Manan (1830-1862). *Kedua,* periode pembangunan pada masa kepemimpinan KH. Abdullah (1862-1894). *Ketiga,* periode keemasan pada masa kepemimpinan KH. Dimyati (1894-1934). *Keempat,* periode pembangunan, sekaligus era kemunduran pada kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi (1934-1948).

Kelima, periode kebangkitan berlangsung pada masa kepemimpinan KH. Habib Dimyati, KH. Haris Dimyati, KH. Hasyim Ikhsan (1948-1998). *Keenam,* periode kepemimpinan KH. Fuad Habib (1998-sekarang).

Hal terpenting yang menjadi karakteristik dari periode *keenam,* di bawah kepemimpinan KH. Fuad Habib (1998-sekarang) adalah ia senantiasa responsif terhadap laju perkembangan dunia global, tetapi tetap konsisten dengan identitas ke *salafiyahan* pesantrennya. Bentuk responsnya, terhadap modernitas ditandai dengan ketiga hal; 1) dibukanya Ma'had Aly (Pesantren Tinggi) Al Tarmasi yang berdiri pada hari Jum'at Pahing, 20 Sya'ban 1429 H, bertepatan dengan tanggal 22 Agustus 2008, yakni sebuah lembaga pendidikan tinggi yang berstatus S1 dengan program studi *fiqih* dan *usul fiqh*; 2) di bukanya *Community College,* atau pendidikan vokasional, yakni lembaga pendidikan setingkat D1 bekerja sama dengan Institut Teknologi Indonesia (ITI) Tangeran dan membuka empat program studi, yaitu; Program Teknik Informatika; Program Teknik Otomotif; Program Teknik Pengelolaan Batu; dan Program Teknik Pengelolaan Pangan. Di tahun 2012, ketiga program tersebut dibuka untuk umum dan warga pesantren pun menjadi skala prioritas; 3) memotori berdirinya Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fattah (STAIFA) yang berdiri di Yayasan Pontren Al Fattah Kikil. Bentuk konsistensi terhadap *kesalafiyahan*, dibuktikan dengan keengganannya untuk bermetamorfosis menjadi perguruan pendidikan modern. Padahal, peluang dan kesempatan menuju ke sana sangat terbuka lebar. Ditilik dari perspektif teori sosial, Pesantren Tremas seolah menerapkan *turrballensi,* yakni suatu teori sosial yang mengikuti perputaran arus, tetapi tetap fokus pada tujuan awal, yakni praktik-praktik kesalafiyahan. Di area inilah gesekan budaya antar warga pesantren acap kali berkecamuk, khususnya di jajaran elit kiai dari masing-masing keluarga besar Al Tarmasi.

Studi tentang pesantren sebenarnya telah banyak dilakukan oleh para ahli yang mempelajari Islam di Indonesia sejak pertengahan abad ke-19 (Yunus, dkk, 1994: 1), hingga sekarang. Sekadar contoh, riset Brumund (1857), Van Den Berg (1881), Hurgronye (1931), Clifford Geert (1960), Hirokoshi (1987), Abdurrahman Wahid

(1973), Zamakhsyari Dhofier (1982), Karel A. Steenbrink, (1984), Azyumardi Azra (1985), Mastuhu (1993), Nurchollish Madjid (1997) dan Ali Anwar (2010), Ronald Lukens-Bull (2010), Imam Banawi, dkk (2011), dan Jajat Burhanudin (2012). Namun, seperti apa yang dikatakan oleh Prof. Johns, bahwa kita sebenarnya baru mengetahui sedikit saja tentang pesantren (Dhofier, 1982: 16), mengingat pesantren mempunyai pengaruh yang kuat dan luas dalam kehidupan masyarakat, terutama dalam membentuk dan memelihara kehidupan sosial, budaya, politik dan keagamaan orang-orang Jawa di daerah perdesaan.

Tulisan ini dimaksukan untuk mengulas satu isu sentral tentang budaya pesantren, di mana ia dapat eksis bertahan, bahkan berkembang melawan gempuran lembaga-lembaga modern, menghadapi ejekan eksponen penganut sekolah-sekolah modernis dan tetap berjuang melawan cengkraman arus globalisasi. Vitalitas dan daya tahan pesantren dalam melawan ataupun beradaptasi dengan perubahan fundamental akibat modernisasi, turut pula diiringi oleh dinamika budaya kehidupan warga pesantren yang mengawal keberlangsungan pesantren itu.

Pondok Pesantren Tremas dipilih sebagai setting penelitian, didasarkan pada *lima alasan*; 1) Pesantren Tremas menjadi salah satu dari tonggak sejarah tradisi pesantren tradisional di Indonesia, khususnya di Jawa Timur; 2) alumninya, yakni Syeikh Muhammad Mahfud (1868-1920 M) menjadi maha guru di Masjidil Haram Makkah dan santri-santrinya menjadi ulama besar di Indonesia, seperti Hadratus Syaih Hasyim Asy'ari (1875-1947 M), pendiri jamaah Nahdhatul Ulama/NU, Kiai Dahlan Yogyakarta, Raden Mas Kumambang, Kiai Wahab Hasbullah Jombang (1888-1971), dan Kiai Khalil Bangkalan (1820-1928), sekaligus menjadi jejaring *intellectual chains* (rantai intelektual) genealogi ulama-ulama di Indonesia; 3) alumninya, tersebar di seantero Indonesia, tidak sedikit yang menjadi tokoh besar, seperti ulama pendiri-pendiri pesantren baru, ulama *khas*, legislatif, birokrat, bahkan presiden; 4) terbukti mampu bertahan sejak masa perintisan pada 1830, hingga sekarang; 5) kewibawaannya masih diperhitungkan di Indonesia, terbukti banyak tokoh nasional meminta restu ke sang kiai.

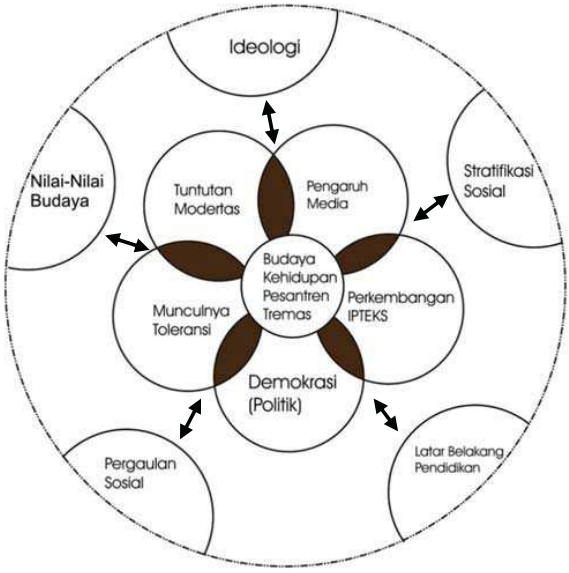
Kelima alasan tersebut, menjadikan Pesantren Tremas cocok dijadikan obyek penelitian.

Urgensi penelitian ini adalah untuk mengungkap perkembangan mutakhir Pesantren Tremas yang konsisten mempertahankan kelembagaannya, sebagai pesantren tradisional di tengah himpitan modernitas. Meski ada banyak kontribusi dari studi sebelumnya, satu hal sangat penting untuk dikaji lebih jauh adalah bagaimana budaya kehidupan Pesantren Tremas menjadi "pialang budaya" *(cultural broker)*,--meminjam istilah Geertz--, sehinggga mampu mempertahankan tradisi pesantren salafi selama berabad-abad. Hal ini berimplikasi pula pada konsistensi alumninya,--para ulama-ulama baru yang teretas dari rahimnya--tetap pula mempertahankan kesalafiahan pesantren yang mereka pimpin. Walau harus diakui, ada pula alumni Pesantren Tremas yang menjadi lokomotif modernitas. Peran penting lainnya, studi ini akan menekankan pada pengungkapan fakta historis tentang perubahan dinamika budaya Pesantren Tremas dalam merevitalisasi dan mereformulasi pesantrennya, sembari tetap mempertahankan ciri khas kesalafiannya.

Kontribusi penelitian ini adalah untuk menelurkan teori baru, bagaimana pesantren di Indonesia melalui budaya kehidupannya dapat *survive* di tengah himpitan arus globalisasi. Padahal, lembaga-lembaga Islam tradisional semisal pesantren di Timur Tengah tidak mampu bertahan dari gerusan dan ekspansi sistem pendidikan umum, --untuk tidak menyebut sistem pendidikan "sekuler"--; atau mengalami transformasi menjadi lembaga pendidikan umum; atau setidak-tidaknya menyesuaikan diri dan sedikit banyak mengadopsi isi dan metodologi pendidikan umum (Azra, dalam Madjid, 1997: ix). Selain itu, penelitian ini juga berkontribusi untuk menjadikan model pendidikan khas keindonesiaan yang bisa dijadikan contoh ideal, lembaga yang responsif, adaptif dengan perubahan, tetapi tetap konsisten dengan ke khasan yang dimilikinya. Kontribusi yang tidak kalah penting lainnya, melalui penelitian ini akan memetakan ulang tipologi pesantren di Indonesia.

B. Pergumulan Budaya Kehidupan Pondok Tremas

Pesantren, dalam sejarah pendidikan Islam di Indonesia, merupakan institusi yang selalu bertahan *(survive)* di masyarakat. Perwujudannya, ditunjukkan dengan fenomena pesantren sebagai tradisi, karena pesantren tidak pernah absen memberikan respons terhadap perubahan masyarakat, khususnya pada aspek pendidikan. Pendidikan Islam yang diselenggarakan di pesantren pun diakui sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional. Meski masih ada beberapa persoalan yang membelenggu dunia pesantren, seperti halnya lembaga-lembaga persekolahan di Indonesia. Beragam masalah dalam dunia pesantren mulai muncul ke permukaan, seperti pergumulan budaya kehidupan pesantren, baik dari internal, maupun eksternal, hubungan antara pesantren sebagai lembaga pendidikan dengan *setting* dan *konteks*, atau pesantren dengan modal sosialnya dalam mengakomodasi perubahan-perubahan kemasyarakatan. Masalah-masalah yang muncul dari hubungan-hubungan itu dapat diidentifikasi seperti dalam hubungan interaktif pada Gambar 1 berikut:



Gambar 1. Problem Pergumulan Budaya Kehidupan Pondok Tremas

Keterangan : Gambar I tersebut di atas, diadaptasi dan dikembangkan dari model Sekolah Ekologi Neil Jean Salkind 2009.

------ : Keterbukaan atas dunia luar/masyarakat luar pesantren

: Interaksi antar komponen yang mempengaruhi perubahan pesantren

Sesuai bagan tersebut di atas, tergambar pergumulan budaya warga Pesantren Tremas yang di dalamnya meliputi, santri, pengurus, ustad, *santri dalem,* kiai, dan keluarga kiai bergulat dengan pergesekan, pertautan dan dinamika internal, maupun eksternal di pusaran modernisasi di dalam praktek pendidikan pesantren. Adapun persoalan-persoalan itu dapat dipetakan sebagai berikut:

1. Seiring berkembangnya peradaban, ilmu pengetahuan, dan teknologi informasi, disinyalir sedikit banyak berpengaruh terhadap budaya keilmuan warga pesantren. Lebih dari itu, pergumulan budaya keilmuan di era digital pun berpengaruh juga terhadap pola hubungan antara santri, ustad, pengurus, *santri dalem*, dan kiai dalam praktek pendidikan.
2. Pesantren memiliki kelengkapan nilai, bangunan sosial, dan tujuan-tujuannya sendiri, sehingga ia lebih merupakan sebuah dunia yang terpisah dari dunia lain di luarnya. Hal semacam ini yang disebut oleh Abdurrahman Wahid sebagai identitas, sekaligus subkultur pesantren itu sendiri. Perwujudan pesantren yang demikian inilah yang menjadikannya memiliki tata nilai-nilai yang yang unik, termasuk sikap dan prilaku para santri, maupun kiai. Keunikan dan kekhasan pesantren pun terbingkai dalam budaya pesantren itu sendiri.
3. Pelbagai tantangan yang terjadi, baik dari dalam (internal), maupun dari luar (eksternal) pesantren akibat dari pergumulan kehidupan menjadikan terjadinya pergeseran nilai budaya dan prilaku warga pesantren dalam praktek pendidikan yang berlangsung di dalamnya. Hal ini pun, akhirnya membentuk paradigma baru terkait dengan nilai-nilai budaya baru di dalam tubuh pesantren.

4. Salah satu keunikan pendidikan pesantren dibandingkan dengan lembaga pendidikan lainnya adalah tingginya asas fleksibilitas santri, terkait dengan masuk dan keluarnya dari pesantren. Kondisi seperti ini menjadikan pesantren senantiasa mengalami fluktuasi jumlah santrinya dari waktu ke waktu. Lemahnya administrasi dan manajerial di pesantren, menjadikan sulitnya mendeteksi keberadaan alumni dan partisipasinya kepada masyarakat, sehingga pelacakan alumni dalam mengambil peranan setelah menamatkan pelajarannya menjadi urgen dilakukan. Fenomena seperti ini, sudah menjadi kewajaran di pelbagai pesantren di Indonesia, bahkan sudah menjadi budaya sosial di pesantren.
5. Pola dan model pendidikan pesantren yang umumnya tradisional, di era modern acap kali dipertentangkan, karena dianggap sebagai praktek pendidikan yang *jumud,* klasik dan otoriter. Padahal, pola pendidikan yang tradisional belum tentu buruk, dan yang modern pun tidak otomatis menjadi baik.
6. Praktek kehidupan warga pesantren yang dekat dengan sufistik, *zuhud,* dan penganut *tariqah* tertentu, menempatkan pesantren pada labeling *neriman* terhadap keadaan dan kondisi tertentu, sehingga pesantren seolah-olah "pasrah" terhadap keadaan dan malas melakukan perubahan. Padahal, kepasrahan warga pesantren tersebut sejatinya merupakan budaya kesederhaan pesantren itu sendiri.
7. Kekuatan budaya dan tradisi kehidupan pesantren tradisional dalam menjalin hubungan antara warga pesantren, meliputi santri, *santri dalem,* ustad, pengurus pesantren, kiai, keluarga kiai dan masyarakat di luar pesantren, diasumsikan dapat menjaga konsistensi pesantren itu sendiri untuk tetap bertahan *(survive)* di tengah himpitan arus modernisasi. Di samping itu, adaptasi perubahan budaya kehidupan pesantren tradisional juga diyakini dapat menjaga nilai-nilai ke*salafiahan* pesantren dalam menghadapi pergeseran nilai-nilai, politik, ekonomi, dan sosial budaya di era globalisasi.

8. Adaptasi dan respon pesantren terhadap perubahan sosial di luar pesantren, sering kali menimbulkan konflik intern di pesantren. Kondisi ini dikarenakan pemahaman futuristik dan visioner kiai tidak dipahami oleh seluruh warga pesantren, umumnya warga pesantren masih terkooptasi pada dogma-dogma klasik keislaman era Gozalian.

C. Pendekatan, Fokus Studi, dan Cara Kerja

1. Pendekatan

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Setidaknya ada beberapa alasan kenapa pendekatan kualitatif dipilih sebagai metode penelitian, di antaranya: 1) dikarenakan penelitian ini berusaha mengeksplorasi dan memahami makna yang ada di Pondok Tremas, khususnya budaya kehidupan warga pesantren sehingga pendekatan kualitatif menjadi sangat cocok dan relevan; 2) dikarenakan penelitian ini berusaha melihat situasi nyata yang berubah-ubah secara alamiah, terbuka, tidak ada rekayasa pengontrolan variabel, sehingga pendekatan kualitatif menjadi pilihan yang tepat; 3) dikarenakan penelitian ini membutuhkan data yang mendalam, persepsi pengalaman-pengalaman orang, totalitas fenomena dipahami sebagai sistem yang kompleks, keterkaitan yang menyeluruh tidak dipotong padahal terpisah-pisah sehingga pendekatan kualitatif menjadi pilihan yang tepat; 4) dikarenakan penelitian ini berusaha menjalin hubungan yang akrab antara peneliti dan informan, sifatnya tentatif dan dinamis, berorientasi pada situasi yang khas, berada pada domain empati netral; subyektif murni, tidak dibuat-buat sehingga pendekatan kualitatif menjadi pilihan bijak.

Selain itu, ada orientasi teoritis yang ingin dicari melalui penelitian ini, yakni untuk memahami makna suatu gejala budaya kehidupan Pondok Tremas, sehingga menggunakan prinsip-prinsip interaksi simbolik. Interaksi simbolis mengejar makna dibalik yang sensual, mencari phenomena yang lebih esensial daripada sekadar gejala. Oleh karena itu, landasan filosofis dari interaksi simbolis adalah phenomenologi. Penganut interaksionisme berasumsi bahwa analisis leng-

kap perilaku manusia akan mampu menangkap makna simbol dalam interaksi. Para peneliti harus bisa menangkap pola perilaku dan konsep diri. Simbol itu beragam dan kompleks verbal dan non verbal, terkatakan dan tidak terkatakan.

Melalui interaksi simbolik dalam penelitian ini berupaya memahami realitas sosial kehidupan pondok pesantren untuk menemukan apa yang tampak di permukaan sampai kepada apa yang masih tersembunyi *(latent)* atau untuk menemukan rahasia, nilai, makna simbol-simbol dan tradisi pondok pesantren yang mendukung realisasi atau aktualisasi nilai-nilai demokrasi. Penemuan rahasia atau penafsiran nilai dilakukan dengan cara membandingkan informasi dan beberapa sumber atau komunitas yang diteliti, maupun dengan seperangkat nilai-nilai, norma-norma ilmiah, dan juga berbagai macam teori dalam ilmu yang dikuasai oleh peneliti (Noeng Muhadjir, 2011: 220).

Model interaksi simbolik yang digunakan dalam penelitian ini berdasar pada tujuh prinsip Noeng Muhadjir (2007: 222), yaitu: 1) simbol dan interaksi itu menyatu. Tidak cukup hanya merekam fakta, harus mencari lebih jauh, yaitu mencari konteks sehingga dapat ditangkap simbol dan maknanya; 2) karena simbol dan makna itu tidak lepas dari sikap pribadi, maka jati diri subyek perlu dapat ditangkap; 3) peneliti harus mengaitkan antar simbol dengan jati diri dengan lingkungan dan hubungan sosialnya; 4) hendaknya direkam situasi yang menggambarkan simbol dan maknanya, bukan hanya merekam fakta sensual semata; 5) metode-metode yang digunakan hendaknya mampu merefleksikan bentuk perilaku dan prosesnya; 6) metode yang dipakai hendaknya mampu menangkap makna dibalik interaksi; 7) mengemukakan bahwa *sensitizing* (yaitu sekadar mengarahkan pemikiran) itu cocok dengan interaksionisme simbolik dan ketika mulai memasuki lapangan perlu dirumuskan menjadi yang lebih operasional, menjadi *scientific concepts* (yaitu konsep yang lebih definitif).

Dalam konteks itu, selama proses penelitian ini berlangsung, peneliti senantiasa menangkap simbol-simbol yang sensual, sekaligus mendialogkannya dengan disiplin keilmuan yang ada. Simbol yang ada biasanya masih terbungkus dalam *meta teks* yang tebal, sehingga

diperlukan kemampuan mengidentifikasi dan menganalisisnya secara tajam. Di samping itu, jika ada makna yang belum terurai, maka mendialogkan teks tersebut ke konteks yang ada, kemudian mengkonfirmasi kebermaknaan teks tersebut kepada *key person* yang kompeten, yakni para pengurus, ustad, dan kiai.

Adapun sebaran *key person* adalah sebagai berikut: 1) Ustadz Ahmad Fatah Yasin; 2) Ustadz Shohih; 3) Ustadz Miftahuddin; 4) Ustadz Imam Ghozali; 5) Ustadz Ahid; 6) Ustadz Muhammad Mungid; 7) Agus Salim (tokoh masyarakat dan ketua kepemudaan); Ustadz Anhar; 8) Ustadz Hamid (ketua kepemudaan Anshor); 9) Hamka Hakim, Lc (alumni Pondok Tremas dan tokoh masyarakat); 10) KH. Muhammad Habib; 11) KH. Lukman Haris Dimyathi (Ketua Majlis Pondok Tremas); 12) KH. Fuad Habib Dimyathi (Pengasuh Pondok Tremas); 13) KH. Burhan (pengasuh Pondok Kikil; 14) KH. Umar Tumbu (pengasuh Assalafi Nurrahman Drajat). Hanya saja, yang menjadi *key person* utama dalam penelitian ini adalah KH. Lukman Haris Dimyathi dan KH. Fuad habib Dimyathi.

Di area inilah peneliti melakukan *peleburan diri* dalam pelbagai kegiatan kepesantrenan, sembari *menjaga diri* dengan sebaik mungkin agar dapat seobyektif mungkin. *Peleburan diri* itu pun membuahkan hasil, yakni semakin dekatnya peneliti dengan warga pesantren, sehingga pelbagai simbol (teks-meta teks) terpantulkan secara jelas melalui beragam aktifitas warga pesantren, baik dalam komunikasi antar santri, ustad, kiai dan keluarga kiai, maupun disibak melalui *gesture* gerak tubuh warga pesantren dalam keseharian.

Pendekatan yang digunakan untuk mengungkap budaya kehidupan Pondok Tremas adalah dengan menggunakan pendekatan fenomenologi. Fenomenologi mempunyai dua makna, sebagai filsafat sain dan sebagai metode pencarian (penelitian). Studi fenomenogis (*phenomenological studies)* mencoba mencari arti dari pengalaman dalam kehidupan. Peneliti menghimpun data berkenaan dengan konsep, pendapat, pendirian, sikap, penilaian, dan pemberian makna terhadap situasi atau pengalaman-pengalaman dalam kehidupan. Tujuan dari penelitian fenomenologis adalah mencari atau menemukan makna dari

hal-hal yang esensial atau mendasar dari pengalaman hidup tersebut (Sukmadinata, 2009: 63).

Dalam pandangan fenomenologik, penelitian bermakna memahami peristiwa-peristiwa dalam kaitannya dengan orang dalam situasi tertentu (Moelong, 1995: 23). Menurut John W. Creswell sebagaimana yang dikutipnya dalam tulisan Moustakas, dan Nieswiadomy menyebutkan bahwa fenomenologi merupakan strategi penelitian di mana di dalamnya peneliti mengidentifikasi hakikat pengalaman manusia tentang suatu fenomena tertentu.

Memahami pengalaman-pengalaman hidup manusia menjadikan filsafat fenomenologi sebagai suatu metode penelitian yang prosedur-prosedurnya mengharuskan peneliti untuk mengkaji sejumlah subyek dengan terlibat secara langsung dan relatif lama di dalamnya untuk mengembangkan pola-pola dan relasi-relasi makna. Dalam proses ini, peneliti mengesampingkan terlebih dahulu pengalaman-pengalaman pribadinya agar ia dapat memahami pengalaman-pengalaman partisipan yang ia teliti (Creswell, 2010: 20).

Lebih dari itu, pendekatan fenomenologi menuntut bersatunya subyek peneliti dengan subyek pendukung dan obyek penelitian. Fenomenologi telah menjadi filsafat dan menjadi metodologi telah menjadi filsafat dan menjadi metodologi berfikir sejak fenomenologi digagas oleh Edmund Husserl sekitar (1859-1938). Fenomenologi bukan sekadar pengalaman, langsung melainkan pengalaman yang telah mengimplisitkan kerja penafsiran atau pemaknaan. Oleh karenanya, sejak tahun 70-an fenomenologi mulai banyak digunakan berbagai disiplin ilmu sebagai kerangka metodologi (Muhadjir, 1998: 107). Menurut Zubaedi (2006: 50) dalam pandangan naturalistik, penelitian bermakna ingin memahami aksi dan reaksi nyata yang telah dan sedang berjalan sebagai wujud kepedulian dari komunitas pesantren terhadap perubahan sosiologis.

2. Fokus Studi

Pesantren di Indonesia pada umumnya, merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik, bahkan sebagian para peneliti sosial dan

budaya mengibaratkan sebagai 'kerajaan kecil', dan kiai menjadi penguasa tunggal, tak terkecuali Pesantren Tremas. Itu sebabnya, sejak awal disadari, bahwa restu dan izin dari sang empunya pesantren (kiai) menjadi modal dasar, sekaligus kunci utama untuk menyelami sekat, ruang dan lorong-lorong kerajaan kecil (pesantren) tersebut.

Latar belakang *(background)* sebagai alumni di tiga pesantren tradisional dan semi modern di Jepara menjadi salah satu modal yang sangat berharga dalam menyelami budaya Pesantren Tremas di lapangan. Walau harus diakui, modal sebagai alumni pesantren pun, jika "tidak waspada" dan hati-hati menempatkan diri pada posisi "bias subjektifitas". Kewaspadaan dan kehati-hatian inilah akhirnya menjadi kesadaran dan tertanam kuat dalam diri peneliti di setiap langkah pelaksanaan aktifitas riset.

Di samping itu, perkenalan dan keakraban yang terbangun sebelum melaksanakan riset dengan para pengelola (kiai, dan sejumlah ustad) di Pesantren Tremas membuka simpul-simpul keterbukaan dan penerimaan warga pesantren untuk memberikan data dan respon mereka atas kajian tentang budaya Pesantren Tremas di era global. Lebih dari itu, *background* studi S1, dan S2 di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pun berkontribusi positif dalam memperlancar proses penelitian.

Hal ini lebih didasarkan pada terbangunnya ikatan emosional dan kesamaan visi para pengelola pesantren, baik secara institusional, maupun personal. Ikatan emosional terbangun secara kuat, dikarenakan sejumlah alumni Pesantren Tremas menjadi tokoh-tokoh besar di UIN Sunan Kalijaga, sebut saja Prof. Dr. Mukti Ali (Matan Wakil Rektor, Mantan Menteri Agama, anggota Dewan Pertimbangan Angung, dan anggota MPR), Prof. Dr. Musa Asy'ari (Staf ahli Menteri Komunikasi dan Informatika, bidang sosial budaya dan peran masyarakat, Kabinet Indonesia Bersatu; Penasehat Khusus Menteri Perindustrian dan Perdagangan Republik Indo-nesia, Bidang Pengembangan Usaha Kecil dan Menengah, tahun 2002 – 2004, Rektor 2010-2014), dan Prof. Dr. Yudian Wahyudi, P.hD., (Mantan Dekan Syari'ah dan Asisten Deputi Bidang Bimbingan Umat Beragama, Pendidikan Agama dan

Keagamaan Kementrian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat Republik Indonesia). Secara institusional, sama-sama mengembangkan *tafaquh fiiddin,* dan secara personal hingga riset ini berjalan para pengelola Pesantren Tremas masih intens melakukan komunikasi dengan para alumni yang ada di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lebih-lebih, jarak lokasi riset dengan domisili tempat tinggal peneliti tidak begitu jauh, kurang lebih 7 kilometer. Hal inilah yang menjadi rentetan keberuntungan dan kemudahan selama proses pelaksanaan riset dari perspektif phenomenologi di Pesantren Tremas.

Cara kerja penelitian kualitatif menempatkan peneliti sebagai instrumen utamanya. Selaku instrumen penelitian, peneliti memainkan peran sebagai instrumen kreatif (Arikunto, 1998: 115). Instrumen dalam penelitian ini tertuju pada peneliti itu sendiri karena peneliti berperan serta secara lengkap dan berperan sebagai pengamat. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Lexy J. Moleong bahwa kedudukan peneliti dalam penelitian cukup rumit, ia sekaligus merupakan perencana, pelaksana, pengumpul data, penganalisis, penafsir data dan akhirnya menjadi pelapor hasil penelitiannya" (Moleong, 1994: 121). Di sinilah peneliti kemudian bertugas untuk melakukan wawancara, observasi dan mengumpulkan data yang sesuai dengan problematika penelitian.

Pada dasarnya metode dan instrumen penelitian saling berkaitan antara yang satu dengan lainnya. Jika pengumpulan data menggunakan variasi metode seperti observasi, wawancara mendalam, dokumentasi dan lain-lain, maka instrumen penelitian adalah pelengkapnya. Instrumen penelitian adalah alat atau fasilitas yang digunakan oleh peneliti dalam mengumpulkan data agar pekerjaannya lebih mudah dan hasilnya lebih baik (Arikunto, 1998: 151). Perlu dipahami bahwa suatu instrumen dikatakan valid, jika instrumen ini mampu mengukur apa yang hendak diukurnya, mampu mengungkapkan apa yang ingin diungkapkan. Sedangkan reliabilitas menunjukkan sejauh mana suatu instrumen dapat memberikan hasil pengukuran yang konsisten, apabila pengukuran dilakukan berulang-ulang (Sugiono, 2007: 74).

Fokus penelitian ini adalah Pondok Pesantren Tremas, di Kecamatan Arjosari Kabupaten Pacitan. Pondok Tremas merupakan satu-satunya pondok tertua di Kabupaten Pacitan. Sebuah kota di tepi pantai Selatan, berada pada garis Lintang Selatan: 8,3-8,17 dan garis Bujur Timur 11,28. Desa Tremas terletak pada 11 km dari kota Pacitan ke arah Utara dan 1 km dari ibu kota Kecamatan Arjosari ke arah Barat. Desa Tremas dipagari oleh bukit-bukit kecil yang melingkar, di mana sebelah Utara dan sebelah Timur Desa Tremas mengalir sungai Grindulu yang selalu membawa lumpur pada waktu banjir di musim penghujan. Oleh karena itu, pondasi rumah penduduk di sepanjang bantaran sungai Gerindulu dibuat sangat tinggi sehingga luapan lumpur sungai tidak dapat mengenang apalagi masuk ke rumah-rumah warga.

Fokus persoalan yang diteliti adalah seluruh aktifitas budaya kehidupan warga Pesantren Tremas yang di dalamnya meliputi, kiai, keluarga kiai, *santri dalem,* santri, pengurus, ustad, alumni, dan tokoh masyarakat yang memahami budaya Pesantren Tremas. *Key informan* sekaligus kiai yang diamati di Pesantren Tremas adalah dua orang kiai yang menjadi tokoh sentra saat ini, yakni **KH.** Fuad Habib, dan KH. Lukman Harist Dimyathi. Ada dua alasan kenapa kedua kiai tersebut, menjadi *key informan,* sekaligus sebagai objek pengamatan.

Pertama, dikarenakan **KH.** Fuad Habib merupakan pengasuh Perguruan Islam Pondok Tremas, dan KH. Lukman Harist Dimyathi, sebagai Pimpinan Majlis Ma'arif Perguruan Islam Pondok Tremas. Kedua kiai ini tentunya menjadi penentu pelbagai peranan dalam membuat kebijakan dan mengawal budaya Pesantren Tremas di tengah himpitan arus globalisasi. **Kedua,** KH. Fuad Habib, dan KH. Lukman Harist Dimyathi tidak hanya berperan penting dalam menjaga kedalaman pesantren, keduanya pun sangat diperhitungkan keberadaannya dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Lebih dari itu, keduanya pun tidak hanya berpengaruh di tingkat lokal, regional, bahkan diperhitungkan di tingkat nasional. Hal itu, tidak lepas dari pengaruh sebaran alumninya, yang menjadi tokoh-tokoh berpengaruh di pelbagai bidang dan tempat, serta historisitas Pesantren Tremas, sebagai salah satu pesantren tertua di tanah Jawa.

3. Cara Kerja dan Jadwal Penelitian

Pada umumnya metode pengumpulan dalam penelitian secara fenomenologi meliputi tiga tahap, yakni: (i) tahap pra lapangan; (ii) tahap di lapangan; dan (iii) tahap analisis data (Bogdan dan Taylor, 1992). Penelitian ini pun dilandaskan pada tahapan-tahapan tersebut. Sesuai dengan karakteristiknya, maka untuk memperoleh data yang sesuai dengan problematika penelitian diperlukan teknik pengumpulan data. Mengingat penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu studi yang mendeskripsikan hasil penelitian tidak dalam bentuk kuantitatif, maka berdasarkan ciri-ciri penelitian ini, Irwan Abdullah mengungkapkan empat teknik penelitian kualitatif, yaitu: *participant observation,* pengamatan langsung, *intensive interview*, *case studies* (Abdullah, 2007: 14). Lebih dari itu, penelitian kualitatif biasanya menekankan observasi partisipatif, wawancara mendalam dan dokumentasi (Jandra, 2006: 6).

Dalam konteks itu, karena pendekatan penelitian ini adalah kualitatif yang berjenis fenomenologi, sehingga teknik dan instrumen pengumpulan data pun didasarkan pada karakter kualitatif fenomenologik itu. Adapun langkah-langkahnya meliputi, pengamatan partisipatif, pengamatan non partisipatif, wawancara mendalam, dokumentasi, *member cecks* dan triangulasi. Keenam teknik tersebut, digunakan secara bertahap dan bergantian sesuai dengan fungsi serta kegunaannya. Harapannya dapat saling mengisi dan melengkapi antar kelima teknik itu. Lebih rinci kelima teknik tersebut, akan dijelaskan sebagai berikut:

a. Pengamatan partisipatif

Pengamatan partisipasi adalah observasi yang melibatkan peneliti atau *observer* secara langsung dalam kegiatan pengamatan di lapangan. Jadi, peneliti bertindak sebagai *observer*, artinya peneliti merupakan bagian dari kelompok yang ditelitinya. Keuntungan cara ini adalah peneliti merupakan bagian yang integral dari situasi yang dipelajarinya sehingga kehadirannya tidak memengaruhi situasi penelitian. Kelemahannya, yaitu ada kecenderungan pe-

neliti terlampau terlibat dalam situasi itu sehingga prosedur yang berikutnya tidak mudah dicek kebenarannya oleh peneliti lain.

Pengamatan partisipasi tersebut, baru tergolong sebagai teknik mengumpulkan data, jika pengamatan tersebut mempunyai kriteria berikut: 1) pengamatan digunakan untuk penelitian dan telah direncanakan secara sistematik; 2) pengamatan harus berkaitan dengan tujuan penelitian yang telah direncanakan; 3) pengamatan tersebut dicatat secara sistematis dan dihubungkan dengan proposisi umum dan bukan dipaparkan sebagai suatu set yang menarik perhatian saja. Teknik digunakan untuk memotret budaya kehidupan Pesantren Tremas secara utuh melalui kiai, keluarga kiai, ustad, santri dan warga masyarakat yang memahami kehidupan pesantren.

b. Pengamatan non partisipatif

Pengamatan non partisipasi adalah observasi yang dalam pelaksanaannya tidak melibatkan peneliti sebagai partisipasi atau kelompok yang diteliti. Cara ini banyak dilakukan pada saat ini. Kelemahan cara ini antara lain kehadiran pengamat dapat memengaruhi sikap dan perilaku orang yang diamatinya. Teknik ini digunakan untuk melakukan pengamatan terkait dengan budaya kehidupan Pesantren Tremas, mulai dari kiai, keluarga kiai, ustad, santri dan warga masyarakat yang memahami kehidupan pesantren.

c. Wawancara Mendalam

Wawancara mendalam *(deep interview)* adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara tanya jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan informan atau orang yang diwawancarai, dengan atau tanpa menggunakan pedoman *(guide)* wawancara, di mana pewawancara dan informan terlibat dalam kehidupan sosial yang relatif lama. Dengan demikian, kekhasan wawancara mendalam adalah keterlibatannya dalam kehidupan informan.

Teknik wawancara mendalam ini dilakukan kepada pengelola pesantren Tremas, meliputi pengurus kiai, dan yayasan.

Wawancara ini dimaksudkan untuk memperdalam pengetahuan atau pemahaman tentang obyek yang diobservasi. Langkah ini ditempuh untuk menghindari atau meminimalisir kesalahan dalam menginterpretasikan tentang makna simbol-simbol, atau kegiatan subyek penelitian yang berkaitan dengan masalah penelitian. Dengan menggunakan teknik ini diharapkan pengumpulan data lebih mendalam, lengkap, dan akurat, sehingga akan membantu usaha menganalisis permasalahan secara lebih tajam.

Data wawancara ini akan diperoleh melalui keterangan nara-sumber yang menjadi informan penelitian, terutama mereka yang dianggap *well informed* terhadap berbagai hal yang relevan dengan penelitian. Penentuan subyek informan pada penelitian ini, sudah dilakukan sejak melakukan observasi, sehingga tidak terjadi salah pilih.

Sementara itu, wawancara mendalam dilakukan terhadap informan untuk memberikan keleluasaan untuk menjelaskan dan menguraikan pendapatnya secara bebas, tidak dibatasi oleh pilihan-pilihan jawaban sebagaimana pada wawancara terstruktur. Pada penelitian ini wawancara mendalam pun dilakukan, dan bersifat tidak terstruktur.

d. Dokumentasi

Dokumentasi digunakan untuk melengkapi dan menambah validitas data yang diperoleh melalui observasi dan wawancara. Sumber informasi yang di dokumentasi adalah sumber informasi yang terkait, dan dapat menggambarkan kondisi Pesantren Tremas. Teknik dokumentasi dilakukan untuk mengumpulkan data berupa catatan kepesantrenan, meliputi latar belakang berdiri Pesantren Tremas, kondisi pesantren, jumlah warga pesantren, dan tanggapan alumni pesantren.

Di samping itu, teknik dokumentasi ini diperlukan untuk menghindari penolakan/penyangkalan terhadap informasi yang diperoleh setelah hasil penelitian dipublikasikan.

e. *Member cecks*

Member cecks adalah prosedur dimana penemuan suatu riset (daraf materi penelitian) dibagi, dan didiskusikan dengan anggota peneliti (teman sejawat), kemudian dilakukan pengecekan. Cheking memungkinkan bagi anggota peneliti, teman sejawat untuk membenarkan, memperbaiki ketepatan (akurasi) penilaian hasil penelitian. Selain itu, pengecekan ini juga bertujuan untuk memperkuat hubungan ethic dan kerjasama (Yin, 2013: 311).

Dalam konteks itu, dalam penelitian ini pun laiknya sebagaimana anjuran Robert K. Yin (2013) yang merekomendasikan member cecks sebagai salah satu teknik pengumpulan data agar ketepatan dan keajekan data dapat dipertanggungjawabkan secara benar. Secara prosedural, member cecks penelitian ini ada tiga komponen, yakni: 1) para pengurus dan ustadz Pondok Tremas; 2) para kiai dan pengasuh Pondok Tremas; 3) teman sejawat (para peneliti) dan asisten peneliti. Dengan demikian, pelbagai data yang ditemukan di lapangan senantiasa didiskusikan dan cek kebenarannya secara mendalaman sehingga kemungkinan kesalahan dan subyektifitas peneliti menjadi sangat kecil.

f. Triangulasi

Triangulasi diartikan sebagai teknik pengumpulan data yang bersifat menggabungkan dari berbagai teknik pengumpulan data dan sumber data yang telah ada. Bila peneliti melakukan pengumpulan data dengan triangulasi, maka sebenarnya peneliti mengumpulkan data yang sekaligus menguji kredibilitas data, yaitu mengecek kredibilitas data dengan berbagai teknik pengumpulan data dan berbagai sumber data (Sugiyono, 2008: 330).

Terkait hal itu, peneliti menggunakan tiga model triangulasi secara bergantian, yaitu triangulasi sumber data, triangulasi teknik pengumpulan data, dan triangulasi waktu pengumpulan data. Dalam konteks ini, triangulasi sumber data berfungsi untuk menguji kredibilitas data dilakukan dengan cara mengecek data yang telah diperoleh melalui beberapa sumber, triangulasi teknik

pengumpulan data berfungsi untuk menguji kredibilitas data dilakukan dengan cara mengecek data kepada sumber yang sama dengan teknik yang berbeda dan triangulasi waktu pengumpulan data.

Triangulasi yang terakhir ini cukup efektif digunakan peneliti, karena waktu juga sering mempengaruhi kredibilitas data. Data yang dikumpulkan dengan teknik wawancara pada saat pagi hari saat nara sumber masih segar, belum banyak masalah akan memberikan data yang lebih valid sehingga lebih kredibel dari pada data yang dikumpulkan pada siang atau sore hari.

Dalam konteks itu, keenam langkah-langkah tersebut di atas, digunakan secara bergantian, dan terkadang juga secara bersamaan dalam pelaksanaan penelitian di Pondok Tremas. Pengamatan partisipatif; pengamatan non partisipatif; wawancara mendalam; dokumentasi; *member cecks* dan triangulasi menjadi basis dari langkah-langkah teknis selama penelitian. Keenam langkah-langkah tersebut, kemudian di analisis melalui model *logika rasional empirik interpretif* ((Muhadjir, 2011: 164). Adapun jadwal penelitian selama proses di lapangan adalah sebagai berikut:

Tabel 1. Jadwal Penelitian

No	Jenis Kegiatan	Bulan ke-													
		7	8	9	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8
1.	Ujian proposal disertasi														
2.	Pembuatan draft-draft riset awal														
3.	Persiapan dan observasi lapangan di Pesantren Tremas														
4.	Riset pustaka dan dokumentasi (mengumpulkan buku-buku tentang Pesantren dan buku-buku terkait, dokumen-dokumen terkait, membaca dan menganalisis)														

5.	Observasi partisipan, *life in* di pesantren, wawancara mendalam, (wawancara kepada *key informan*, sumber-sumber yang bisa dijadikan ajuan dan konfirmasi, serta warga pesantren terkait dengan penelitian)														
6.	Pengolahan data (mensistematiskan, mengklasifikasi dan menganasis data-data yang diperoleh)														
7.	Pembuatan laporan penelitian														
8.	Desiminasi hasil penelitian tahap I														
9.	Perbaikan hasil penelitian dan pendalaman data ke lapangan														
10.	Desiminasi hasil penelitian tahap II dan perbaikan laporan penelitian														
11.	Ujian hasil penelitian dan perbaikan laporan														
12.	Ujian hasil akhir dan perbaikan laporan														

Jadwal penelitian tersebut di atas, pada prinsipnya telah dilaksanakan, dan sesuai dengan tahapan-tahapan, serta prosedur penelitian. Kendala yang dihadapi di lapangan pada umumnya hanya persoalan teknis, seperti sulit menemui sang pengasuh, atau di tengah-tengah wawancara harus berhenti sebab sudah ada banyak tamu lainnya yang menunggu, sehingga waktu wawancara sangat tentatif dan fleksibel.

Sementara itu, analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis data kualitatif. Menurut Robert C. Bogdan dan Sari Knopp Biklen, analisis data kualitatif adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesiskannya,

mencari dan menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari, dan memutuskan apa yang dapat diceritakan kepada orang lain (Moleong, 2004: 248).

Analisis data dalam penelitian menggunakan model yang dirancang oleh Noeng Muhadjir, yakni **logika rasional empirik interpretif** berdasar filsafat phenomenologi Husserl (2011: 164). Adapun langkah-langkahnya sebagai berikut: 1) *intensionalitas Husserl;* Intensionalitas merupakan keterarahan obyek dalam status mental kita, bukan sekadar *mental enexistence* saja. Intensionalitas Husserl dimaksudkan sebagai keterarahan subyek dalam memaknai pengalaman dengan membuat pembobotan isi persepsinya, imajinasinya, ataupun ketidaksukaannya terpisah dari pengalaman lainnya.

Logika phenomenologi menghimpun bukti esensial yang diangkat dari phenomena yang *momot* intensionalitas, untuk membuat analisis dan kesimpulan kebenaran; 2) *Intersubjectivity. Intersubjectivity* merupakan bagian dari telaah phenomenologi transendental. Saat membuat refleksi *the other word* dengan *intensionalitas* kita, kita berhadapan dengan subjektivitas intensioanliatas subyek lain. Kita yang melihat subyek lain sebagai obyek dituntut pula untuk mampu menerima kita sebagai obyek lain. Akhirnya, kita dituntut mampu membangun *a share values, a cultural word.*

Menurut Schutz dalam James A. Hostein dan Jaber F. Gubrium (1997: 336) intersubjektivitas ini merupakan pencapaian yang terus berlangsung, yakni serangkaian pemahaman yang dipertahankan dari waktu ke waktu oleh setiap partisipan dalam interaksi; 3) *refleksi atau intuisi.* Sesudah mengadakan komparasi antar subyek, perlu kembali mengadakan pendalaman pemaknaan lewat uji refleksi atau uji intuisi; 4) *transendental Logic.* Husserl membahas logika formil dan logika transendental dalam menjawab pertanyaan ontologis. Kedua logika mengambil kesimpulan dengan membuat *judgment,* membuat kesimpulan secara *a priori.* Telaah ontologis phenomenolgi transendental dituntut tidak lagi membuat kesim-

pulan *a apriori,* tetapi *a posteriori.* Logika transendental akan menemukan *phenomenological insight into the determinability of the real through the idea.* Dengan demikian, atas dasar logika rasional empirik interpretif yang dikembangkan oleh Noeng Muhadjir tersebut di atas, nantinya dijadikan pisau analisis atas pelbagai temuan data di lapangan, khususnya terkait dengan budaya kehidupan Pondok Tremas.

BAB II

AGAMA, BUDAYA, DAN KEHIDUPAN MASYARAKAT GLOBAL

A. Islam dalam Perspektif Sejarah Lokal di Kabupaten Pacitan

Masuknya agama Islam di wilayah Wengger Wetan, atau pesisir selatan yang kemudian bernama Pacitan, digambarkan dalam "Babad Pacitan" diperkirakan pada abad ke XVI. Hal ini berlangsung sejak Betara Katong Adipati Ponorogo, putra terakhir Raja Brawijaya memeluk Islam dan tunduk pada kekuasaan Islam di Demak Bintoro (R. Gondowardoyo, 1935: 1-2). Runtuhnya Kerajaan Majapahit tahun 1527 Masehi, kekuasaan pemerintahan Kerajaan Jawa pindah ke Demak (1478-156), kemudian ke Pajang (1546-1582), terakhir ke Mataram (1575-1745) dan masuknya nama Pacitan dalam catatan pemerintahan Sultan Agung Anyakrakusuma memperkuat bukti kesejarahan bahwa Islam masuk ke Pacitan di abab XVI (Pemda Pacitan, 1995: 14-15).

Pacitan pada masa Kerajaan Majapahit merupakan bagian dari wilayah Ponorogo, di era kekuasaan Adipati Betoro Katong. Pacitan dulu dikenal sebagai daerah Ponorogo bagian selatan, sedangkan Ponorogo sebelah utara adalah Kabupaten Ponorogo sebagaimana kondisi yang sekarang. Wilayah Pacitan kemudian menjadi tanah *perdikan* atau *sima* yang diberikan kepada Ki Ageng Buana Keling, keturunan bangsawan Pajajaran setelah mengawini putri Togati,--putri

raja Majapahit terakhir--, dan diharuskan tunduk di bawah kekuasaan Majapahit (Dimyati, 2001: 18).

Versi yang lain, menyebutkan bahwa Ki Ageng Buwono Keling adalah saudara seperguruan Ki Tunggul Wulung, salah seorang kepercayaan Prabu Brawijaya V. Ia selanjutnya menjadi penguasa di Pacitan yang bertempat di Jati, Kebonagung. Hal ini diperkuat dengan ditemukannya prasasti Jawa Kuno yang diduga dibuat pada abad XV yang menyebutkan bahwa Ki Ageng Buwono Keling merupakan penguasa di daerah Wengker Kidul (Jati, Kebonagung). Prasasti tersebut berbunyi sebagai berikut: *Prasasti Jawa Kuno, Ja pura puraksara erestha, Bhuwana Keling Abhiyana, Juwana siddhim samaganaya, Bhijna tabha minigvazah, Ratna kara pramanantu* (dahulu ada seorang pendekar ternama bernama Buwono Keling yang telah mencapai kesempurnaan, dalam ilmu kebatinan dan kekebalan. Seorang guru di antara orang bijaksana dan beliau inilah yang menjadi perintis dan pemakarsa daerah sekitarnya (Muhammad, 2012: 5). Selanjutnya, secara turun temurun keturunan Ki Ageng Buwono Keling menjadi penguasa Pacitan (R. Gondowardoyo, 1935: 6, Pemda, 1995: 28).

Kondisi wilayah Pacitan di masa kekuasaan Adipati Betara Katong masih berupa hutan berantara, dan menjadi referensi bagi para pertapa yang menempa kesaktian, *olah raga, olah batin*, maupun *olah rasa*. Lebatnya pepohonan, terjalnya medan bebatuan, menjadikan daerah Wengger Wetan menjadi tempat yang sangat berbahaya *(wingit)* bagi para pendatang, sehingga orang-orang yang berada di wilayah itu, jumlahnya sangat sedikit, diperkirakan dihuni oleh para pelarian dan pertapan. Selain itu, hutan Pacitan dihuni pula oleh seorang yang *sakti mandraguna* beragama Hindu, bernama Ki Ageng Buwana Keling. Ia dikenal, sebagai *cikal bakal,* atau pendiri daerah Pacitan.

Sejak Adipati Betara Katong masuk Islam, beberapa tahun kemudian ia mengizinkan para mubaligh Islam dari kerajaan Demak Bintara untuk menyebarkan agama Islam di wilayah Pacitan. Proses islamisasi dipimpin oleh Ki Ageng Petoeng (R. Jaka Deleg/Kiai Geseng), Ki Ageng Posong (R. Jaka Puring Mas/Ki Ampok Boyo) dan Syekh Maulana Maghribi. Mereka mulai mengislamkan para penduduk

Pacitan (R. Gondowardoyo, 1935: 1-2; Dimyathi, 2001: 19). Strategi model *top down,* yakni mengajak para pemimpin untuk masuk Islam terlebih dahulu sebelum mengajak rakyatnya digunakan oleh Ki Ageng Petoeng dan pengikutnya untuk mempengaruhi kepercayaan keagamaan Ki Ageng Buana Keling.

Namun demikian, ajakan para mubaligh tersebut, ditolak dengan keras oleh Ki Ageng Buana Keling, maka timbullah ketegangan dan resistensi dari penganut Hindu-Budha. Di Dusun Djati, Kebunagung Pacitan, tempat di mana Ki Ageng Buana Keling bermukim, menjadi saksi nyata perselisihan religiusitas antara pemeluk Hindu-Budha dan Islam berlangsung. Perdebatan pun berujung pada peperangan. Tepatnya, perang mempertahankan keyakinan Hindu-Budha, dipimpin oleh Ki Ageng Buana Keling dan pengikutnya dengan penganut agama Islam, dipimpin oleh Ki Ageng Petung dan pengikutnya. Perang berlangsung berhari-hari dan memakan waktu lama (Gondowardoyo, 1935: 2; Pemda Pacitan, 1994: 13). Kedua belah pihak, memang terdiri dari orang-orang sakti. Lebih-lebih, Ki Ageng Buana Keling yang memeliki kesaktian Pancasona, ia tidak tidak bisa dibunuh walau kepala telah terpisah dari badannya, jika tubuh dan kepala tidak dipisahkan oleh sungai. Namun, dengan keuletan, kepandaian dan kesaktian para mubaligh tersebut, peperangan itu dapat dimenangkan oleh Ki Ageng Petung dan pengikutnya setelah dibantu para prajurit dari Adipati Ponorogo, Raden Betoro Katong (R. Gondowardoyo, 1935: 5; Dimyathi, 2001: 19). Kemenangan Ki Ageng Petung dan sekutunya atas Ki Ageng Buawana Keling menjadi tonggak tersebarnya agama Islam di wilayah Pacitan.

Selang enam abad pasca kemenangan Ki Ageng Petung dan pengikutnya atas Ki Ageng Buana Keling, perkembangan agama Islam di Kabupaten Pacitan sangat massif. Bahkan menurut catatan *Department of Religious Affairs, Regional Office of Jawa Timur Province* (2010) agama Islam di Pacitan mencapai 569474 orang, agama Protestan 473 orang, Katolik 274 orang, Hindu 2 orang, dan yang beragama Budha 1 orang. Artinya, mayoritas penduduk Pacitan beragama Islam, atau 99,8%, sedangkan 0,08 beragama Kristen Protestan, 0,048% beragama Kristen

Katolik. Sisanya, 0,0003% beragama Hindu dan 0,0001% beragama Budha.

B. Pola Kehidupan dan Budaya Lokal Masyarakat Pacitan

Pacitan, merupakan satu dari 38 kabupaten di Jawa Timur yang terletak di selatan barat daya. Tepatnya, berbatasan dengan Kabupaten Ponorogo di utara, Kabupaten Trenggalek di timur, Samudra Hindia di selatan, dan Kabupaten Wonogiri di barat. Luas Wilayah Kabupaten Pacitan sebesar 1.389,872 km2, terdiri atas 12 Kecamatan, 166 Desa, dan 5 Kelurahan. Jumlah penduduk berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2010 (SP2010) mencapai 540.881 jiwa dengan kepadatan 400 jiwa/km2, dengan letak geografis berada antara 110º 55' - 111º 25' Bujur timur dan 7º 55' - 8º 17' Lintang Selatan. Kabupaten Pacitan berbatasan dengan wilayah-wilayah seperti terlihat pada gambar II. Adapun batas-batas administratif wilayah Kabupaten Pacitan adalah sebagai berikut: sebelah selatan berbatasan Samudera Indonesia, sebelah barat berbatasan Kabupaten Wonogiri (Jawa Tengah), sebelah utara berbatasan Kabupaten Ponorogo (Jawa Timur), dan sebelah timur berbatasan Kabupaten Trenggalek (Jawa Timur). (Sumber: BPS Jatim, angka sementara Februari 2013).

Gambar 2. Letak Kabupaten Pacitan

Curah hujan tahunan di Kabupaten Pacitan paling tinggi jatuh pada bulan Januari dan Desember dengan rata-rata curah hujan

sebesar 581 mm^3, suhu udara berkisar antara 22,6^{0}C sampai dengan 32,1°C, dengan kelembaban udara tahunan rata-rata 77%. Tata guna lahan merupakan gambaran tentang penggunaan ruang wilayah dan aktivitas masyarakat. Sesuai dengan peruntukannya tata guna lahan di Kabupaten Pacitan adalah sebagai berikut:

Tabel 2. Demografis Kabupaten Pacitan

Tanah ladang	21,51% atau 29.890,58 ha;
Pemukiman penduduk	02,27% atau 3.153,33 ha;
Hutan	58,56% atau 81.397 ha;
Sawah	09,36% atau 13.014,26 ha;
Pesisir dan tanah kosong	08,29% atau 11.530,99 ha.

Di Kabupaten Pacitan terdapat lima daerah aliran sungai (DAS) yang besar meliputi DAS Grindulu yang berlokasi di wilayah Kecamatan Tegalombo, DAS Lorok yang berlokasi di wilayah Kecamatan Ngadirojo, DAS Baksooko Punung, DAS Pagotan yang berlokasi di wilayah Kecamatan Arjosari dan DAS Bawur yang berlokasi di wilayah Kecamatan Sudimoro. Debit air permukaan secara keseluruhan ± 1,400 juta m^3/tahun, sedangkan untuk debit DAS Grindulu di Pos AWRL 10-80 m^3/dt (Laporan RPMJD 2011-2016).

Data BPS Jatim (2013) menyebutkan, bahwa jumlah penduduk Kabupaten Pacitan sebesar 540.881 jiwa, terdiri dari laki-laki 264.112 jiwa dan perempuan 276.769 jiwa. Laju pertumbuhan penduduk Kabupaten Pacitan berdasarkan Sensus Penduduk 2010 sebesar 0,28%. Komposisi penduduk menurut kelompok umur menunjukkan bahwa penduduk usia lanjut meningkat dari 11,16% menjadi 11,75%. Hal ini sesuai dengan Angka Harapan Hidup dari umur 70,30 tahun menjadi 71.26 tahun. Rasio ketergantungan total sebesar 51,29% yang berasal dari rasio Ketergantungan Penduduk Muda sebesar 33,52% dan rasio ketergantungan penduduk tua sebesar 17,77%.

Sebagian besar wilayahnya adalah pegunungan kapur yang merupakan bagian ujung timur dari Pegunungan Seribu. Selain itu, Kabupaten Pacitan berada di bagian selatan Pulau Jawa dengan

rentangan sekitar 80 km dan lebar 25 km. Kabupaten Pacitan terbagi atas 12 kecamatan, yakni Pacitan, Kebonagung, Arjosari, Tulakan, Ngadirojo, Punung, Pringkuku, Donorojo, Nawangan, Tegalombo, Sudimoro dan Bandar. Kondisi geografis Pacitan yang sebagian besar berbukit tandus menyebabkan daerah ini kurang baik untuk bercocok tanam padi. Ketela pohon atau singkong menjadi alternatif sejak dahulu (Laporan RPMJD Pacitan 2011-2016; Muhammadun, 2012: 3-4).

Berdasarkan fungsi kawasan di Kabupaten Pacitan terbagi atas 2 (dua) kawasan, yaitu kawasan budi daya dan kawasan lindung. Kawasan budi daya terdiri dari kawasan hutan produksi/hutan rakyat, kawasan pertanian tanaman pangan, kawasan lahan kering, kawasan perikanan, kawasan perkebunan, kawasan peternakan, kawasan pariwisata, kawasan permukiman, kawasan perindustrian dan kawasan pertambangan. Sedangkan kawasan lindung meliputi kawasan suaka alam, kawasan pelestarian alam dan kawasan hutan lindung yang senantiasa dikawal dengan kegiatan yang diarahkan untuk menjaga agar pemanfaatan sumber daya alam tidak merusak keseimbangan alam sehingga kelestarian lingkungan hidup dapat terjaga.

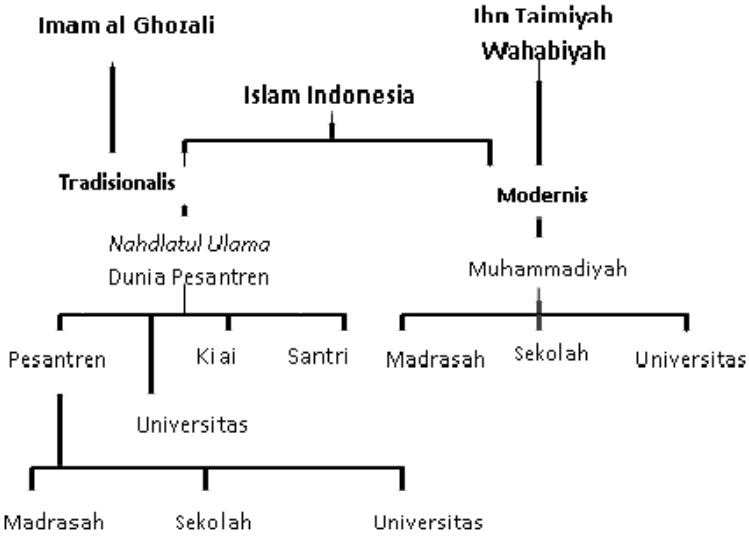
Lahan kritis di Kabupaten Pacitan pada tahun 2006 seluas 27.170,10 ha dan pada tahun 2010 mengalami penurunan menjadi seluas 23.629,5 Ha. Penurunan ini dapat menahan laju lahan kritis baru akibat maraknya pemanfaatan hutan rakyat yang kurang terkendali. Kondisi lahan yang demikian, banyak menyebabkan timbulnya potensi bencana tanah longsor dan banjir. Selain hal tersebut, potensi rawan bencana di Kabupaten Pacitan antara lain gempa bumi, angin puting beliung, gelombang pasang air laut, kekeringan dan kebakaran hutan (Laporan RPMJD Pacitan 2011-2016).

Pola kehidupan dan budaya masyarakat pada umumnya mengikuti perkembangan manusia itu sendiri. Hal ini pun terjadi di masyarakat Pacitan, yang dikenal pula sebagai masyarakat berkota 1001 gua. Menurut A. G. Keller, berubah dan berkembangnya suatu kebudayaan berjalan menurut kebutuhan dari masyarakat yang bersangkutan dengan proses coba-coba *(trial and error)*. Karena perubahan yang berjalan dengan cara penyesuaian diri dengan kebutuhan ini, maka

kebudayaan sifatnya adaptif (Soedjito, 1987).

Dengan demikian, adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu *Ushul Fiqih,* bahwa "Adat itu dihukumkan" *(al-Adat muhakkamah),* atau lebih lengkapnya, "Adat adalah syari'ah yang dihukumkan" *(al-Adah syariah muhakkamah).* Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya, adalah sumber hukum dalam Islam. Namun demikian, tentunya adat dan budaya lokal tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Sedangkan unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan prinsip Islam harus dihilangkan dan diganti (Nurcholis Madjid, 1992: 550).

Mengacu pada teori sarjana Barat, sebagaimana dikutip oleh Ronald Lukens Bull (2004: 14) masyarakat muslim Indonesia dibagi menjadi dua kelompok besar, yaitu "tradisional", yang diasosiasikan dengan Nahdhotul Ulama (NU) dengan pondok pesantrennya, dan "modernis", yang diasosiasikan dengan Muhammadiyah (Ronald, 2004: 13). Pacitan yang merupakan kabupaten di wilayah Jawa Timur pun tidak terlepas dari polarisasi ideologi keagamaan. Hal ini dapat terlihat dari gambar III berikut ini:



Gambar 3. Islam di Indonesia; Pengaruh dan Aktivitasnya

Keterangan: gambar tersebut, diadaptasi dari Ronald, L.B., dalam bukunya yang berjudul *Jihad Ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika,* 2004: 13.

Polarisasi tersebut di atas, tentunya tidak dapat menggambarkan pelbagai faham keagamaan di Nusantara, tidak terkecuali di Kabupaten Pacitan. Kompleksitas keragaman keislaman di Indonesia tergambar lebih jelas dari hasil penelitian Norhaidi dalam "Laskar Jihad". Selain berkembangnya ormas Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama (NU), dan Nahdhatul Waton, Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), Jamaah Ikhwanul Muslimin Indonesia (JIMI), Hizbut Tahrir Inddnesia (HTI), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), dan Himpunan Aksi Mahasiswa Muslim Antar kampus (Hammas) pun tumbuh subur di berbagai wilayah (Norhaidi, 2008: 14).

Namun demikian, pada umumnya, sesuai dengan karakteristik masyarakat perdesaan, Pacitan sebagai kota kecil, berpenduduk 540.516 orang yang mayoritas bergama Islam, menjadikan Nahdhatul Ulama sebagai organisasi keagamaannya. Di samping itu, ada pula warga masyarakat yang bernaung dalam panji-panji ormas Muhammadiyah, dan Majlis Tafsir Al-Qur'an (MTA), Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), tetapi jumlahnya tidak banyak.

C. Masyarakat Desa dalam Pusaran Globalisasi

Kumpulan manusia yang mempunyai kebudayaan, adat istiadat, dan norma-norma yang relatif sama, tinggal di suatu tempat (desa, atau kota) mereka disebut sebagai masyarakat. Penyebutan sebagai masyarakat desa atau masyarakat kota tergantung pada tempat yang mereka tinggali. Jika, mereka tinggal di desa, maka mereka disebut masyarakat desa. Sebaliknya, jika mereka tinggal di perkotaan disebut masyarakat kota. Namun, pandangan ini menjadi sedikit rancu tatkala masyarakat yang tinggal di perkotaan, tetapi berprilaku dan bersikap seperti masyarakat desa, sebaliknya masyarakat di perdesaan yang berprilaku dan bersikap seperti masyarakat kota.

Kenyataan seperti ini menjadi kelaziman, seiring dengan perkembangan teknologi dan informasi. Ciri sentral masyarakat desa, khususnya 'desa orang Timur', kata Boeke, ialah dasar komunal yang melandasi kehidupan sosialnya (Boeke, 1910: 6-11; 1947: 33-60; 1955: 199: 19-20 dalam Husken, 1998: 27). Desa adalah suatu masyarakat yang terdiri dari penduduk yang berderajad sama:

> Siapa pun yang melarat dapat mengharapkan pertolongan—inilah kekuatan dari hubungan komunal itu. Tetapi ia pun mengandung kelemahan; setiap orang yang berlebihan harus berbagi dengan orang di kiri kanannya, setiap rezeki harus segera didistribusikan. Masyarakat desa tidak bisa mentolerir adanya diferensi ekonomi, dan rezeki itu harus dibagi rata karena setiap individu dianggap sebagai bagian dari masyarakatnya' (Boeke, 1974: 45).

Gambaran Boeke tersebut di atas, merupakan realitas masyarakat perdesaan di masa lalu, yang lekat dengan filsafat Jawa, "saiyek sak eko proyo" (saling membagi rizki yang di dapat secara sepadan), masih bisa dijumpai di sebagian desa di Indonesia di akhir-akhir 90-an. Namun, seiring berkembangnya zaman dan bergesernya peradaban, kondisi sebagaimana yang digambarkan Boeke tersebut sulit ditemukan dalam kehidupan masyarakat pedesaan belakangan ini. Hal ini tentunya menjadi suatu kewajaran, karena pola perilaku manusia itu tumbuh setapak demi setapak, tetapi kreatif sehingga tidak dapat diramalkan, demikian Bergson, John Dewey mengemukakan bahwa semua organisme berperan dalam membentuk lingkungannya. Komunikasi dengan bahasa memungkinkan terbangunnya manusia (Muhadjir, 2011: 220).

Gambaran itu begitu nyata, dikarenakan globalisasi mengkondisikan semua orang, tak terkecuali orang-orang desa untuk hidup serba individualis, hedonis, serta kapitalis di semua lini kehidupan. Masuknya media teknologi dan informasi berdampak pada prilaku, gaya hidup, cara berfikir dan bersikap penduduk desa itu sendiri. Sebut saja, budaya *gotong royong, tepa seliro, unggah-ungguh*, sopan satun, adat-istiadat, serta tradisi-tradisi lokal yang telah mengakar kuat di masyarakat desa mulai menguap, dan pudar. Masyarakat desa yang dulu tidak akrab dengan televisi, radio, internet, *handphone*, jejaring sosial (*facebook,*

twitter, *frendster group*, dan *yahoo messenger)* kini begitu lekat dengan media-media tersebut, khususnya anak-anak mudanya. Imbas dari hal itu, masyarakat desa mulai terjangkit penyakit *cultural shock* (kejutan peradaban), laiknya yang digambarkan Alvin Tofler (1989).

Gaya hidup masyarakat desa pun pelan tetapi pasti dalam batas-batas tertentu mulai mengekor gaya hidup masyarakat kota, menyukai hal-hal yang instan, dan serba *glamor*. Bahkan, hasil riset yang dilakukan oleh Mappiare (1994) di desa-desa Sulawesi Selatan menunjukkan bahwa anak-anak muda Bugis dan Makasar telah dijamah televisi dan film, sudah lebih bebas menjalin hubungan sosial secara intensif. Eksesnya, terjadinya penyimpangan tradisi yang diatur oleh norma oleh tata nilai "syirik" yang menekankan harga diri dan sopan santun. Selain itu, meniru dari televisi atau film gaya orang-orang kota, menata rambut, berpakaian dan berdandan.

Kondisi ini juga membuat masyarakat semakin bebas melakukan komunikasi yang kritis terhadap pemimpin atau penentu kebijakan yang kurang mampu mengartikulasikan keputusannya. Lebih-lebih, ekspansi kolonial dengan penetrasi ekonomi berdasarkan kapitalisme dan eksploitasi penduduk pedesaan untuk kepentingan dunia Barat, menyebabkan ekonomi desa terdampar di jalan buntu, tidak musnah, tetapi terperangkap dalam hubungan dualisme yang tidak terselesaikan, sehingga kehidupan mereka seluruhnya menjadi tergantung dari kekuatan-kekuatan luar/globalisasi (Husken, 1998: 28).

Globalisasi dengan berbagai ikutannya merupakan kenyataan yang tidak bisa dihindari oleh masyarakat. Globalisasi telah menjadi kekuatan besar yang membutuhkan respon cepat, karena ia memaksa suatu strategi bertahan hidup *(survival strategy)* dan strategi pengumpulan kekayaan *(accumulative strategy)* bagi berbagai kelompok dan masyarakat (Featherstone, 1991; Hannerz, 1996 dalam Abdullah, 2010: 165). Proses ini telah membawa "pasar" menjadi kekuatan dominan dalam pembentukan nilai dan tatanan sosial yang bertumpu pada prinsip-prinsip komunikasi padat dan canggih. Pasar telah pula memperluas orientasi masyarakat dan mobilitas batas-batas sosial budaya. Pasar sekaligus mengaburkan batas-batas itu, akibat berubahnya orientasi

ruang dalam masyarakat (Appadurai, 1994 dalam Abdullah, 2010: 165).

Secara faktual, dapat dipahami bahwa fenomena globalisasi yang sedang dihadapkan umat manusia semenjak abad ke-20 dapat ditandai oleh beberapa hal, di antaranya adalah: 1) arus etnis ditandai dengan mobilitas manusia yang tinggi dalam bentuk imigran, turis, pengungsi, tenaga kerja dan pendatang. Arus manusia ini telah melewati batas-batas teritorial negara; 2) arus teknologi ditandai dengan mobilitas teknologi, munculnya *multinational corporation* dan *transnational corporation* yang kegiatannya dapat menembus batas-batas negara; 3) arus keuangan yang ditandai dengan makin tingginya mobilitas modal, investasi, pembelian melalui internet penyimpanan uang di bank asing; 4) arus media yang ditandai dengan makin kuatnya mobilitas informasi, baik melalui media cetak maupun elektronik. Berbagai peristiwa di belahan dunia seakan-akan berada di hadapan kita karena cepatnya informasi; 5) arus ide yang ditandai dengan makin derasnya nilai baru yang masuk ke suatu negara. Dalam arus ide ini muncul isu-isu yang telah menjadi bagian dari masyarakat internasional. Isu-isu ini merupakan isu internasional yang tidak hanya berlaku di suatu wilayah nasional negara.

Dengan demikian, globalisasi dengan segala ikutannya akhirnya mengubah ruang dan waktu, batas teritorial kewilayahan pun menjadi sempit. Irwan Abdullah (2010: 172) mengidentifikasi arus globalisasi sebagai berikut:

Pertama, mengaburnya batas-batas geografis yang disebabkan oleh mobilitas penduduk. Kecenderungan ini disebabkan oleh tidak hanya karena aktivitas yang berlangsung melintas batas-batas geografis, tetapi juga karena keterikatan orang terhadap batas fisik (geografis) semakin melemah. Dalam hal ini loyalitas terhadap daerah asal mulai runtuh, karena orang akan dengan mudah mengubah tempat tinggal untuk mencari kemungkinan-kemungkinan baru yang lebih baik.

Kedua, batas kebudayaan yang mulai menghilang, suatu proses yang berlangsung akibat faktor mobilitas dan akibat proses sosialisasi yang berubah. Mobilitas yang padat menyebabkan landasan budaya

seorang menjadi sangat berbeda dengan sebelumnya sehingga "budaya asal" mulai tidak dikenal dengan baik, kemudian proses sosialisasi yang berlangsung pada landasan kebudayaan yang lain menyebabkan luasnya pengetahuan budaya dan juga hilangnya loyalitas tradisional. Kebudayaan mulai menjadi sesuatu yang "dipilih", bukan "diterima".

Ketiga, otonomi individu dan kelompok yang semakin besar dan mendapatkan pengesahan sosial politik. Hubungan-hubungan kekuasaan mulai berubah, khususnya dalam siklus hubungan negara *(state)*, pasar *(Market)*, dan masyarakat *(society)*. Individu suatu kelompok mulai memiliki hubungan yang lebih seimbang dengan negara, sehingga fungsi kontrol masyarakat lebih dapat berjalan. Kecenderungan semacam ini menyebabkan kepatuhan-kepatuhan akan melemah, sehingga sesuatu yang bersifat *top down* (perintah dari atas ke bawah) tidak dapat dipaksakan tanpa ada tawar-menawar.

Dalam konteks tersebut, menurut Sodiq A. Kuntoro (2013: 3) tantangan kehidupan modern global tidak dapat dihadapi secara individual, tetapi sebaliknya membutuhkan kesatuan nasional, baik secara intelektual, ideologis, maupun sosial budaya. Di area itulah, lebih lanjut ia berpendapat bahwa konsep pendidikan bagi pengembangan sumber daya manusia (SDM) kurang memadai lagi dalam kehidupan modern global sekarang ini, karena kecenderungan menghasilkan manusia cerdas, tetapi dengan karakter mementingkan diri sendiri yang merugikan banyak orang.

Oleh karenanya, konsep pendidikan bagi pengembangan SDM di mana manusia sebagai modal pembangunan bagi suatu bangsa membutuhkan penyempurnaan dengan konsep pendidikan bagi pengembangan modal sosial, dan modal budaya. Jadi, modal pembangunan bukan sekadar modal fisik seperti luas wilayah, kekayaan sumber alam yang dimiliki atau modal uang tetapi lebih ditentukan oleh kekuatan sumber daya intelektual dan kekuatan nilai-nilai atau semangat kohesi sosial dan budaya yang didapat dikelola oleh suatu komunitas atau bangsa.

BAB III

PESANTREN DAN TRADISI-TRADISI LOKAL

A. Pesantren dalam Potret Keindonesiaan

1. Sejarah Pesantren

Asal usul pesantren tidak bisa dipisahkan dari sejarah pengaruh Walisongo abad 15-16 di Jawa. Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik di Indonesia. Lembaga pendidikan ini telah berkembang khususnya di Jawa selama berabad-abad. Maulana Malik Ibrahim (meninggal 1419 di Gresik, Jawa Timur), *spiritual father* Walisongo, dalam masyarakat santri Jawa biasanya dipandang sebagai gurunya guru tradisi pesantren di tanah Jawa. *Oral history* yang berkembang memberi indikasi bahwa pondok-pondok tua dan besar di luar Jawa juga memperoleh inspirasi dari ajaran Wali Songo (Mas'ud, 2002: 3).

Hal ini diperkuat oleh laporan penelitian, maupun berita dari mulut ke mulut, pesantren erat sekali kaitannya dengan Wali Songo. Pesantren di Jawa juga disinyalir usianya setua Islam di Jawa sendiri (Ronald, 2004: 57). Bahkan, ada klaim yang menyatakan bahwa semua Walisongo memiliki pesantren, hal ini didukung oleh beberapa laporan (Yunus, 1979: 217; IAIN Sunan Ampel, 1992: 22), yang menunjukkan pesantren sebagai warisan para wali tersebut. Tidak ada pesantren yang

hanya didirikan oleh salah satu dari Wali Songo, tetapi semua kiai dianggap sebagai pewaris utama peran Walisongo (Ronald, 2004: 57).

Akar keberadaan pesantren di Indonesia dapat pula di lacak jauh ke belakang, yaitu pada masa-masa awal datangnya Islam di bumi Nusantara ini dan tidak diragukan lagi pesantren intens terlibat dalam proses islamisasi tersebut. Sementara proses islamisasi itu, pesantren dengan canggihnya telah melakukan akomodasi dan transformasi sosio-kultural terhadap pola kehidupan masyarakat setempat. Oleh karena itu, dalam prespektif historis, lahirnya pesantren bukan sekedar untuk memenuhi kebutuhan akan pentingnya pendidikan, tetapi juga untuk penyiaran agama Islam. Menurut M. Dawam Raharjo (1985: vii) hal itu menjadi identitas pesantren pada awal pertumbuhannya, yaitu sebagai pusat penyebaran agama Islam, di samping sebagai sebuah lembaga pendidikan. Namun, seiring berjalannya waktu identitas awal itu, mengalami dinamika dan pergumulan.

Menurut Zamakhsyari Dhofier (2011: 41), perkataan pesantren berasal dari kata santri, yang dengan awalan *pe* di depan dan akhiran *an* berarti tempat tinggal para santri. Profesor Johns berpendapat bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru mengaji, sedangkan C.C. Berg berpendapat bahwa istilah tersebut berasal dari istilah *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci Agama Hindu, atau seorang sarjana ahli kitab suci Agama Hindu. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan. Asal-usul kata santri banyak pula sarjana yang berpendapat, bahwa lembaga pesantren pada dasarnya adalah lembaga pendidikan keagamaan bangsa Indonesia pada masa menganut agama Hindu Buddha yang bernama "*mandala*" yang diislamkan oleh para kiai.

Dilihat dari segi bentuk dan sistemnya, pondok pesantren berasal dari tradisi India (Wirjosukarto, dalam Steenbrink, 1986: 20). Hal ini didasarkan pada bukti kesejarahan yang menemukan bahwa sebelum proses penyebaran Islam di Indonesia, sistem tersebut telah dipergunakan secara umum untuk pendidikan dan pengajaran agama Hindu di Jawa. Setelah Islam masuk dan tersebar di Jawa, sistem tersebut

kemudian diambil oleh Islam. Istilah pesantren sendiri seperti halnya *mengaji* bukanlah berasal dari istilah Arab, melainkan dari India. Demikian juga, istilah *funduk,* langgar di Jawa, surau di Minangkabau dan *rangkang* di Aceh, bukanlah merupakan istilah Arab, tetapi dari istilah yang terdapat di India (Steenbrink, 1986: 21).

Eksistensi kepesantrenan pun dari masa ke masa tidak mengalami penurunan peran. Walau harus diakui, perkembangan pesantren satu dan lainnya mengalami pasang surut, baik secara kuantitas santrinya, maupun kualitas proses pembelajarannya. Namun, perwujudannya di mata masyarakat tetap mendapatkan tempat tersendiri. Ini bisa dilihat dari pertumbuhan jumlah pesantren dalam tiga dasawarsa terakhir, sejak tahun 1970-an. Data Departemen Agama, misalnya, menyebutkan pada 1977 jumlah pesantren sekitar 4.195 buah dengan jumlah santri sekitar 677.384 orang.

Jumlah tersebut mengalami peningkatan berarti pada 1981, di mana pesantren berjumlah sekitar 5.661 buah dengan jumlah santri sebanyak 938.397 orang. Pada 1985 jumlah pesantren mengalami kenaikan lagi menjadi 6.239 dengan jumlah santri mencapai sekitar 1.084.801 orang dan pada 1997/1998 Departemen Agama telah mencatat 9.388 buah pesantren dengan santri sebanyak 1.770.768 orang (Dirjen Bimas Islam, 1997).

Memasuki *millennium* ketiga, tradisi pesantren menunjukkan grafik peningkatan kuantitas yang sangat baik, dimulai sejak tahun 1998. Bahkan, Dhofier (2011: 78) membandingkan jumlah pesantren saat ia meneliti pada tahun 1982, jumlahnya hanya 4.195 pesantren; tahun 1987 meningkat menjadi 6.176; 10 tahun kemudian, 1998, bertambah 440 menjadi 7.616; dan 10 tahun berikutnya, melonjak menjadi 21.521. Fenomena baru ini terkait dengan perkembangan sosial, ekonomi, politik dan kebudayaan Indonesia, sehingga jumlah pesantren melonjak drastis; dan lonjakan lebih drastis lagi terjadi tiga tahun terakhir (2008-2011) menjadi sekitar 28.000.

Jawa Timur, merupakan salah satu wilayah yang sampai tahun 2006-2007 memiliki 4.408 pesantren, dengan variasi model pesantren *salafiyah* sebanyak 822 buah, pesantren *khalafiyah* 1.177 buah

pesantren. Model pesantren kombinasi keduanya, yakni perpaduan antara model *salfiyah* dan *khalafiyah* terdiri 2.409 pesantren (Dirjen Pendis, 2007: 127). Data tersebut, menunjukkan bahwa pertumbuhan dan perkembangan pesantren pun sangat signifikan. Demikian pula, eksistensinya di Kabupaten Pacitan. Kabupaten Pacitan adalah satu di antara wilayah yang membidani kelahiran pesantren-pesantren tradisional di Indonesia.

Berdasarkan data yang terhimpun di Kapontren Kantor Kementrian Agama Kabupaten Pacitan, sampai tahun 2012 pesantren di Pacitan telah memiliki 36 pesantren, dengan variasi 33 buah pesantren *salafiyah* dan sisanya 3 pesantren *khalafiyah.* Keseluruhan jumlah santri 5432, laki-laki sebanyak 2999, perempuan 2433 dan jumlah ustad/guru sebanyak 770 orang. Sedangkan keberadaan Madrasah *Diniyyah* sampai tahun 2012 berjumlah 247 buah, dengan tiga tingkatan, yakni *Ula, Wustho* dan *Ulya* yang menyebar di 12 Kecamatan dengan jumlah santri 9492, jumlah ustad/guru sebanyak 883 orang (Kantor Kementrian Agama Kabupaten Pacitan, 19/3/2012).

2. Kurikulum dan Tipe Pesantren

Di pelbagai pesantren tradisional di Indonesia,--sejak pra kemerdekaan hingga sekarang--persoalan kurikulum selalu dikesampingkan keberadaannya. Bahkan, dipandang sebelah mata, walau pun sebenarnya materi pendidikan sudah ada di dalam pesantren. Padahal, keberadaan kurikulum itu sendiri hakikatnya merupakan sebuah media untuk mencapai tujuan dari proses pendidikan Islam. Oleh karena itu, menurut Al-Syaibany kurikulum bermakna jalan terang, atau jalan terang yang dilalui oleh manusia pada berbagai bidang kehidupannya. Tujuannya untuk mengembangkan pengetahuan, keterampilan, dan sikap manusia. Lebih dari itu, ia pun menjelaskan bahwa kurikulum juga dapat diartikan sebagai:

Sejumlah kekuatan, faktor-faktor pada alam sekitar pengajaran dan pendidikan yang disediakan oleh sekolah bagi murid-muridnya di dalam dan di luarnya, dan sejumlah pengalaman-pengalaman yang lahir daripada interaksi dengan kekuatan-kekuatan dan faktor-faktor ini (1979: 478).

Selaras dengan pendapat Al-Syabany, Abdul Mujib pun mengatakan bahwa kurikulum merupakan seperangkat perencanaan dan media untuk mengantar lembaga pendidikan dalam mewujudkan tujuan pendidikan yang diinginkan. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa sesungguhnya konsep dasar kurikulum sebenarnya tidak sesederhana itu, karena kurikulum dapat diartikan menurut fungsinya (Mujib, 2008, 122) sebagaimana dalam pengertian berikut:

a) Kurikulum sebagai program studi. Pengertiannya adalah seperangkat mata pelajaran yang mampu dipelajari oleh peserta didik di sekolah atau institusi pendidikan lainnya.
b) Kurikulum sebagai konten. Pengertiannya adalah data atau informasi yang tertera dalam buku-buku kelas tanpa dilengkapi dengan data atau informasi lain yang memungkinkan timbulnya belajar.
c) Kurikulum sebagai kegiatan terencana. Pengertiannya adalah kegiatan yang direncanakan tentang hal-hal yang akan diajarkan dan dengan cara bagaimana hal itu dapat diajarkan dengan berhasil.
d) Kurikulum sebagai hasil belajar. Pengertiannya adalah seperangkat tujuan yang utuh untuk memperoleh suatu hasil tertentu tanpa menspesifikasikan cara-cara yang dituju untuk memperoleh hasil itu, atau seperangkat hasil belajar yang direncanakan dan diinginkan.
e) Kurikulum sebagai reproduksi kultural. Pengertiannya adalah transfer dan refleksi butir-butir kebudayaan masyarakat, agar dimiliki dan dipahami anak-anak generasi muda masyarakat tersebut.
f) Kurikulum sebagai pengalaman belajar. Pengertiannya adalah keseluruhan pengalaman belajar yang direncanakan di bawah pimpinan sekolah.
g) Kurikulum sebagai produksi. Pengertiannya adalah seperangkat tugas yang harus dilakukan untuk mencapai hasil yang ditetapkan terlebih dahulu.

Mencermati konsep dasar kurikulum tersebut di atas, jelaslah bahwa kurikulum pada hakikatnya merupakan seperangkat rencana kegiatan yang mencakup berbagai aktifitas peserta didik secara terencana, dan terperinci, baik berupa bentuk-bentuk bahan pendidikan, saran-saran strategi belajar mengajar, maupun pengaturan-pengaturan program yang berorientasi terhadap tercapainya tujuan. Dalam perspektif pendidikan Islam, tidak terkecuali pendidikan pesantren, kurikulum pada hakikatnya memiliki empat karakter umum (Al-Syabany, 1979: 490-512), yaitu:

Pertama, kurikulum pendidikan Islam lebih menonjolnya tujuan agama dan akhlak pada berbagai tujuan serta kandungan-kandungan, metode-metode, alat-alat dan teknik-tekniknya yang bercorak agama. Alih kata, segala yang diajarkan dan diamalkan dalam pendidikan Islam berorientasi pada nilai-nilai agama, akhlak, Alqur'an, Hadits, dan peninggalan orang-orang terdahulu yang saleh.

Kedua, kurikulum pendidikan Islam berorientasi pada kompleksitas cakupan dan kandungan di dalamnya. Cakupannya sangat luas dan menyeluruh, di antaranya memperhatikan pengembangan dan bimbingan terhadap segala aspek pribadi santri (peserta didik) dari segi intelektual, psikologis, sosial dan spiritual. Di samping menaruh perhatian kepada pengembangan dan bimbingan terhadap aspek spiritual santri, pembinaan aqidahnya, menguatkan hubungan dengan Tuhannya, menghaluskan akhlaknya, mengajarkan ilmu-ilmu agamanya, melatih spiritualnya, mengamalkan syiar-syiar agama keislamannya, dan juga mengajarkan, sekaligus membiasakan akhlak Islam pada dirinya.

Ketiga, kurikulum pendidikan Islam menitikberatkan pada perhatian pendidikan seni, pengalaman-pengalaman, dan kegiatan pengajaran yang beragam. Keempat, kurikulum pendidikan Islam, juga menekankan pada aktifitas pendidikan jasmani, latihan militer, pengetahuan teknik, latihan kejuruan, dan bahasa-bahasa asing. Kelima, ciri khas kurikulum pendidikan Islam selanjutnya, menekankan pada kebebasan keragaman berfikir dan akomodatif terhadap bakat, serta potensi yang dimiliki santri.

Dalam konteks itu, sebuah kurikulum di suatu pesantren pun dapat dijadikan salah satu dasar pengidentifikasian apakah suatu pesantren termasuk dikategorikan sebagai pesantren *salafiyah, khalafiyah,* atau *perpaduan* keduanya. Umumnya, jika muatan materi di suatu pesantren menitikberatkan pada teks-teks klasik (kitab kuning) dan metodologi pengajarannya dilaksanakan secara tradisional, ia termasuk dikategorikan sebagai pondok pesantren *salafiyah,* sedangkan jika suatu pesantren lebih menekankan pada muatan umum, dan metodologinya kontekstual, ia termasuk dikategorikan sebagai pondok *khalafiyah.* Perpaduan keduanya *(salafiyah-khalafiyah)* secara otomatis, ia dikategorikan sebagai pondok pesantren terpadu.

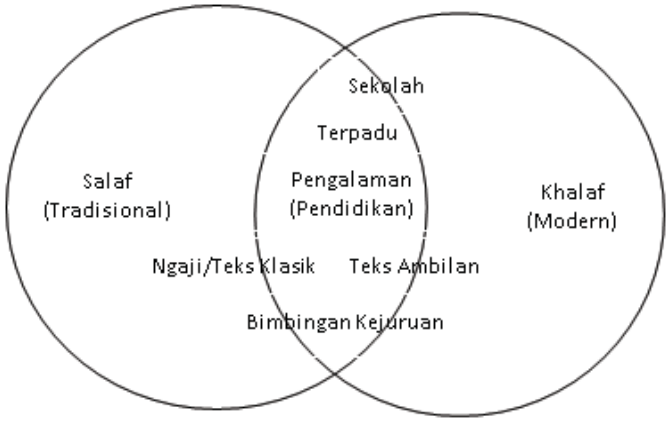
Menurut Abawidha (2002: 89) karakteristik kurikulum pesantren *salafiyah* (tradisional) yang statusnya sebagai lembaga pendidikan non formal hanya mempelajari kitab-kitab klasik yang meliputi: *Taukid, Tafsir, Hadits, Fiqh, Usul Figh, Tasawuf, Bahasa Arab (Nahwu, Sharaf, Balaghah* dan *Tajwid), Mantiq, Akhlak.* Pelaksanaan kurikulum pendidikan pesantren ini berdasarkan kemudahan dan kompleksitas ilmu atau masalah yang dibahas dalam kitab, sehingga ada tingkat awal,menengah, dan lanjutan.

Lebih lanjut, Abawidha (2002: 89) menjelaskan bahwa karakteristik kurikulum yang ada pada pondok pesantren *khalafiyah* (modern), mulai diadaptasikan dengan kurikulum pendidikan Islam yang disponsori oleh Kemenag dalam sekolah formal (madrasah). Adapun kurikulum khusus pendidikan pesantren dialokasikan dalam muatan lokal, atau mungkin ditetapkan melalui kebijakan pesantren. Di sisi lainnya, karakteristik kurikulum terpadu *(salafiyah* dan *khalafiyah)* adalah memadukan muatan lokal kepesantrenan dan mengadopsi kurikulum Kemenag.

Jelasnya, diskursus wacana keislaman di Indonesia, biasanya membagi pesantren menjadi tiga, yakni; *salafiyah, khalafiyah* dan terpadu (Lihat Gambar 4). Beberapa kalangan juga ada yang mengatakan bahwa sebenarnya hanya ada dua tipe utama: *salafiyah* dan *khalafiyah*, dan pesantren terpadu adalah rangkaian akhir dari dua tipe tersebut (Ronald, 2004: 84). Hanya saja belakangan ini, ditemukan pula kategori *pesantren virtual* sebagai imbas dari pengaruh kehidupan dunia global,

sehingga nantinya berpengaruh terhadap tipologi pesantren itu sendiri (Lebih lanjut, dibahas pada bab V).

Tidak mengherankan, jika Dofier (1980: 46) mendeskripsikan pesantren *salafiyah* sebagai institusi yang memelihara bentuk pengajaran teks klasik sebagai inti pendidikan. Dalam pesantren seperti ini, sistem madrasah diambil untuk memenuhi pengajaran sekunder pada teks klasik dasar tanpa memakai pelajaran-pelajaran umum (Ronald, 2004: 84). Pun demikian, pesantren *khalafiyah* yang mengambil porsi materi-materi umum di pesantrennya, sedangkan pesantren terpadu *(salafiyah* dan *khalafiyah)* yang memadukan materi pengajaran keduanya. Praktis, di masing-masing pesantren memiliki keunikan dan kekhasan sendiri-sendiri. Adapun gambaran tentang hal itu sebagaimana dikutip dari Ronald (2004: 84) adalah sebagai berikut:



Gambar 4. Tipe Pesantren dan Kurikulum

Poin penting yang perlu dijelaskan di sini adalah pada dasarnya pondok pesantren secara eksklusif menitikberatkan pada pembelajaran agama, hanya saja porsi pengajarannya bergantung pada karakter, dan kebijakan sang kiai. Pada abad 19 dan awal abad 20, pendidikan pesantren ditentukan oleh masing-masing pondok dan kiai yang mengkhususkan pada satu bidang pengetahuan. K.H. Hasyim Asy'ari dari Tebu Ireng terkenal dengan hadisnya, sedangkan Pesantren Jampes, Kediri terkenal dengan sufinya (Dofier, 1980: 11).

Jika, seorang santri ingin ahli dalam hadis, ia seharusnya berguru

kepada Kiai Hasyim, sedangkan kalau ingin ahli dalam bidang sufi, ia harus pergi ke Jampes. Bentuk pendidikan ini cukup memadai untuk menguasai satu bidang studi tertentu. Akan tetapi, jika santri ingin memperoleh pengetahuan yang luas, ia harus belajar dari satu pondok ke pondok lainnya (Ronald, 2004: 63). Jadi, kurikulum dan tipologi suatu pesantren sepenuhnya berada di bawah kendali sang kiai, dan keluarga besar pesantren itu sendiri, sehingga arah dan gerak langkah suatu pesantren bersifat independen, tanpa adanya ketergantungan dari pihak mana pun.

3. Ciri Khas Pesantren Tradisional

Pesantren tradisional pada hakikatnya terdiri dari dua suku kata, yaitu pesantren dan tradisional. Dua suku kata ini kemudian berkembang dalam pemahaman masyarakat menjadi satu kesatuan yang utuh, yakni pesantren yang tradisional. Hal ini kemudian yang membedakan antara pesantren modern *(khalafiyah)*, dengan pesantren tradisional *(salafiyah)*. Pesantren adalah asrama tempat santri atau tempat murid-murid belajar mengaji dan sebagainya (KBBIPI, 2008:1064).

Menurut Abdurrahman Wahid, secara teknis, pesantren adalah tempat di mana para santri tinggal. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa pesantren juga disebut sebagai suatu lingkungan pendidikan dalam pengertiannya yang menyeluruh. Pesantren mirip dengan akademik militer atau biara dalam arti bahwa mereka yang berada di sana mengalami suatu kondisi totalitas. dibandingkan dengan lingkungan pendidikan parsial yang ditawarkan oleh sistem pendidikan publik Indonesia sekarang, yang menjadi 'kultur pendidikan umum' bangsa, pesantren dengan sendirinya merupakan suatu kultur yang unik (Wahid, 2001: 233).

Istilah tradisional, dalam kehidupan keseharian sering kali dipergunakan untuk membedakan dua entitas, yakni sesuatu yang dianggap kuno, *jumud,* disimbolkan dengan istilah tradisional dan sesuatu yang dianggap baru, aktual, serta kekinian, disimbolkan dengan istilah modern. Akar kata tradisional sesungguhnya berasal dari kata tradisi, yang berarti segala sesuatu seperti adat, kebiasaan, ajaran dan

sebagainya, yang turun-temurun dari nenek moyang (Poerwadarminta, 1982: 1088). Tambahan akhiran *onal* pada kata *tradisi* menjadikan kata tersebut menjadi kata sifat, yang mempunyai makna sikap dan cara berpikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun-temurun (KBBI *Offline* 1.3).

Selain itu, menurut khazanah bahasa Indonesia, tradisi berarti segala sesuatu seperti adat, kebiasaan, ajaran dan sebagainya, yang turun-temurun dari nenek moyang (Poerwadarminta, 1982: 1088). Ada pula yang menginformasikan, bahwa tradisi berasal dari *traditum*, yaitu segala sesuatu yang ditransmisikan, diwariskan oleh masa lalu ke masa sekarang. Berdasarkan dua sumber tersebut, jelaslah bahwa tradisi intinya adalah warisan masa lalu yang dilestarikan terus hingga sekarang. Warisan masa lalu itu dapat berupa nilai, norma sosial, pola kelakuan dan adat kebiasaan lain yang merupakan wujud dari berbagai aspek kehidupan. Kata tradisi, akhirnya menjadi tradisional, tradisionalis dan tradisionalisme. Tradisional artinya adat turun temurun, sehingga kata tradisional biasanya dipergunakan untuk mensifati sesuatu; misalnya pakaian atau tari tradisional, yaitu pakaian atau tari menurut adat atau yang diwariskan turun temurun (Bawani, 1993: 24).

Jadi, pesantren tradisional pada dasarnya adalah sebuah lembaga pendidikan yang dikelola secara konvensional oleh kiai, dengan sistem pembelajaran, kurikulum, dan sarana prasarana sesuai dengan tingkat kemampuan si empunya. Biasanya asrama pendidikan Islam tradisional (pemondokan), merupakan tempat di mana santri tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan kiai. Asrama untuk para santri berada dalam lingkungan komplek pesantren di mana kiai bertempat tinggal yang juga menyediakan sebuah masjid untuk beribadah, ruangan untuk belajar dan kegaiatan-kegiatan keagamaan lain. Komplek pesantren ini biasanya dikelilingi oleh tembok untuk menjaga keluar dan masuknya para santri dan tamu-tamu (orang tua santri, keluarga yang lain, dan tamu-tamu masyarakat luas) dengan peraturan yang berlaku (Dhofier, 2011: 80).

Ciri khas pendidikan di pesantren tradisional menurut Mukti Ali (1991: 6), setidaknya ada tujuh, yaitu: 1) Adanya hubungan yang

akrab antara murid (santri) dengan kiai. Kiai itu memperhatikan sekali kepada santrinya. Hal itu memperhatikan sekali kepada santrinya. Hal ini dimungkinkan karena mereka tinggal dalam satu pondok atau kampus; 2) Tunduknya santri kepada kiai. Para santri menganggap bahwa menentang kiai selain dianggap kurang sopan juga bertentangan dengan ajaran agama; 3) Hidup hemat dan sederhana benar-benar dilakukan dalam kehidupan pesantren. Hidup mewah tidak terdapat dalam pesantren itu. Bahkan tidak sedikit para santri itu hidupnya terlalu sederhana dan terlalu hemat hingga mengabaikan kesehatannya; 4) Semangat menolong diri sendiri amat terasa dan kentara di kalangan santri di pesantren.

Hal ini disebabkan karena para santri itu mencuci pakaiannya sendiri, membersihkan kamar tidurnya sendiri dan bahkan tidak sedikit dari mereka yang memasak makanannya sendiri; 5) Jiwa tolong menolong dan suasana persaudaraan sangat mewarnai pergaulan di pesantren itu. Hal ini disebabkan karena kehidupan yang merata di kalangan para santri; juga karena para santri harus mengerjakan pekerjaan-pekerjaan yang sama, baik yang berupa pekerjaan-pekerjaan yang bersifat agama, seperti membersihkan tempat shalat seperti masjid atau tempat belajar, secara bersama; 6) Pendidikan disiplin sangat ditekankan dalam kehidupan pondok pesantren itu. Pagi-pagi benar, antara jam 4.30 atau jam 5.00 pagi, sang kiai telah membangunkan santri untuk diajak shalat bersama (berjamaah); 7) Berani menderita untuk mencapai sesuatu tujuan merupakan salah satu pendidikan yang diperoleh oleh santri dalam pesantren. Hal ini dilakukan oleh para santri dengan kebiasaan "tirakat", baik dengan puasa sunat seperti puasa Senin-Kamis, *shalat tahajut* di waktu malam, *ikhtikaf* di masjid dengan merenungkan kebesaran Allah, maupun dengan amalan-amalan lainnya.

Senada dengan hal tersebut, Alamsyah Ratu Prawiranegara juga mengemukakan kekhasan pesantren tradisional, sebagai berikut:

> ...1) berdiri sendiri, pondok pesantren selalu mendasarkan pada kemampuan diri sendiri; 2) pimpinan yang tunggal, kiai sangat besar pengaruhnya terhadap diri santri (kehidupan); 3) sistem

hidup bersama, hal ini menggambarkan kerukunan antar warga pondok pesantren; 4) sifat kegotongroyongan; 5) motivasi yang terarah, para santri yang biasanya berasal dari keluarga yang taat beragama adalah mereka yang sadar ingin memperdalam ilmu agama (1982: 77-78).

Di samping itu, ada hal yang menonjol sebagai ciri khas pesantren tradisional, yaitu: "hanya memberikan pelajaran agama versi kitab-kitab Islam klasik berbahasa Arab, teknik pengajaran dengan metode *sorogan* dan *bandongan* atau *weton,* selain kedua metode tersebut, Mastuhu menyebut hafalan dan *halaqah.* Dalam perkembangannya, sistem madrasah dan klasikal diterapkan untuk mempermudah proses pembelajaran sebagai pengembangan dan pembaharuan *sorogan* dan *bandongan* (Ismail, 2002: 53).

Ciri khas lainnya yang harus diletakkan pada pesantren tradisional setidaknya ada tiga dimensi. *Pertama,* dimensi kultural. Dalam konteks ini watak mandiri merupakan ciri kultural yang harus dipertahankan, meskipun harus dijaga agar tidak berkembang ke arah pengecilan diri, *isolasionisme*. Karena itulah solidaritas spontan dan terarah perlu ditingkatkan menjadi solidaritas yang terorganisasikan dalam suatu hubungan akademis yang fungsional antar pesantren.

Kedua, dimensi edukatif. Pada dimensi edukatif ini, antara lain dapat terlihat pada *output* pendidikan. Secara tradisional proses pendidikan di pesantren menghasilkan pimpinan keagamaan *(religious leader)* atau setidak-tidaknya *religious people* yang berorientasi pada masyarakat desa setempat. *Ketiga,* dimensi sosial. Dalam dimensi sosial ini, pesantren dapat dikembangkan menjadi lembaga pusat kegiatan belajar masyarakat *(community learning centre)* yang berfungsi menyampaikan teknologi baru yang cocok buat masyarakat setempat dan memberikan pelayanan sosial dan keagamaan (Ismail, 2002: 63-64).

4. Komponen Pesantren Tradisional

Unsur-unsur kunci Islam tradisional adalah lembaga pesantren sendiri, peranan, karismatik dan kepribadian kiai *(ajengan, tuan guru,*

dan lain sebagainya tergantung daerahnya) yang sangat menentukan. Sikap hormat, *takzhim* dan kepatuhan mutlak kepada kiai adalah salah satu nilai pertama yang ditanamkan pada setiap santri.

Kepatuhan itu diperluas lagi, sehingga mencakup penghormatan kepada para ulama sebelumnya dan, *a fortiori,* ulama yang mengarang kitab-kitab yang dipelajarinya (Bruinessen, 1995: 18). Tegak berdirinya sebuah pesantren tradisional, sekurangnya harus didukung oleh lima unsur atau elemen yaitu; kiai, santri, pondok (asrama), masjid, dan pengajaran kitab kuning (Dhofier, 2011; 79). Adapun penjelasannya sebagai berikut:

a. Kiai

Kiai pada hakikatnya bukan seorang yang hanya memimpin pesantren, tetapi ia sang empunya pesantren. Oleh karanya, pembaharuan dan pengembangan sistem pengajaran dan pendidikan di pesantren itu tergantung pada kiai itu sendiri (Ali, 1991: 9). Kiai laiknya tokoh sentral dalam satu pesantren, maju mundurnya pesantren ditentukan oleh wibawa dan karisma sang kiai. Oleh karena itu, tidak jarang terjadi, apabila sang kiai di salah satu pesantren wafat, maka pamor pesantren tersebut merosot, karena kiai yang menggantikannya tidak setenar kiai yang telah wafat itu (Dauly, 39).

Menurut Ronald (2004: 88) kiai adalah cendekiawan agama (ulama), yang karena Islam tidak memiliki sistem kependetaan, menjadi pemimpin-pemimpin Islam di Jawa. Kiai tidak memperoleh gelar dari sistem pendidikan formal, tetapi lebih dari itu, gelar itu datang dari masyarakat, adalah masyarakat yang mengangkat kiai. Keberadaan seorang kiai dalam lingkungan sebuah pesantren, adalah laksana jantung bagi kehidupan manusia. Begitu urgen dan esensialnya kedudukan kiai, karena dialah perintis, pendiri, pengelola, pengasuh, pemimpin dan terkadang juga pemilik tunggal sebuah pesantren. Itulah sebabnya, banyak pesantren akhirnya bubar, lantaran, ditinggal wafat kiainya, sementara dia tidak memiliki keturunan yang dapat meneruskan usahanya.

Di sebuah pesantren, kiai sering kali mempunyai kekuasaan mutlak. Berjalan atau tidaknya kegiatan apa pun di situ, tergantung pada izin dan restu kiai. Bahkan, Dhofier mengibaratkan, jika pesantren sebagai kerajaan kecil, maka kiai merupakan sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan *(power and outhority)* dalam kehidupan dan lingkungan pesantren (2011: 94).

Kewibawaan sang kiai, mengambil peranan yang sangat penting dalam menjalankan kepemimpinan di suatu pesantren. Kiai adalah seorang tokoh yang berwibawa, baik di hadapan para ustad yang menjadi pelaksana kebijakannya, di hadapan santri apalagi, bahkan sering juga di hadapan istri dan anak-anaknya. Ketaatan mereka yang penuh dan tulus kepada kiai, lebih didasari oleh motivasi kesopanan, mengharapkan barakah, dan tentu saja demi memenuhi ajaran Islam yang menyuruh hormat terhadap guru dan orang tua pada umumnya (Bawani, 1993: 90).

Lebih dari itu, istilah kiai, *bindere*, *nun, ajengan* dan guru adalah sebutan yang semula diperuntukkan bagi para ulama tradisional di pulau Jawa, walaupun sekarang kiai sudah digunakan secara generik bagi semua ulama, baik tradisional maupun modernis, di pulau Jawa maupun di luar Jawa. Istilah ustadz, yang dulunya menjadi tanda mengenal ulama modernis atau ulama kalangan masyarakat Arab di negeri kita, sekarang juga sudah masuk dalam lingkungan pondok-pondok pesantren.

Dalam konteks itu, Abdurrahman Wahid pun mengklasifikasikan kiai berbagai macam tolok ukurnya. Dilihat dari fungsi mendidik yang dijalaninya, seorang kiai dapat saja disoroti dari posisinya dalam proses mendidik, seperti perbedaan antara kiai yang mendidik di pesantren atau madrasah di satu pihak dan kiai yang tidak memiliki lembaga pendidikan formal di pihak lain. Kiai model terakhir ini adalah kiai yang mengajar rakyat secara luas, baik melalui pengajian umum maupun forum-forum pendidikan non formal lainnya, dan ia biasanya disebut muballigh atau "guru ngaji" (Wahid dalam Dirdjosanjoto, 2013: xiv).

b. Santri

Kelangsungan hidup pondok pesantren tentu saja sangat ditentukan oleh ada tidaknya santri. Hanya saja, besar kecilnya pengaruh kiai sebenarnya tidak ditentukan oleh besar kecilnya santri mukim, yaitu santri yang tinggal di pondok (Dirdjosanjoto, 2013: 162). Santri adalah nama lain dari murid atau siswa. Nama santri dipakai khusus untuk lembaga pendidikan pondok pesantren, sedangkan gurunya bernama kiai, syeikh, ustadz, atau sebutan yang lain (Fadeli dan Subhan, 2007: 140).

Bahkan, menurut Saifuddin Zuhri (2001: 214) santri adalah mereka yang belajar ilmu-ilmu agama Islam dengan taat untuk mengamalkan ilmu yang mereka yakini kebenarannya 100% itu. Ia hendak menyebarluaskan ilmunya, untuk membela dan memperkembangkan Islam. Selama mereka belajar, tugas dan perhatian mereka hanya belajar dan belajar tentang seluk-beluk agama Islam dengan segala ilmunya.

Hal ini tentu berbeda dengan dunia persekolahan, yang sangat tergantung pada kuantitas siswanya. Semakin banyak siswanya, semakin kuat dan "baik pula kualitas sistem pendidikannya". Sebaliknya, semakin sedikit siswanya biasanya semakin lemah dan "buruk sistem pendidikannya". Walau demikian, hal ini tentunya tidak berlaku bagi semua dunia persekolahan, masih ada pula yang sedikit siswanya juga baik mutunya, dan sebaliknya ada juga yang banyak siswanya juga buruk mutunya.

Pada pesantren yang masih tergolong tradisional, lamanya santri bermukim di tempat bukan ditentukan oleh ukuran tahun atau kelas, tetapi diukur dari kitab yang dibaca. Kitab-kitab tersebut, ada yang bersifat dasar, menengah, dan kitab-kitab besar. Kitab-kitab itu juga, semakin tinggi semakin sulit memahami isinya (Dauly, 1991: 41). Praktis, para santri dituntut penguasaan, sekaligus kematangan dalam mendalami kitab dasar dan menengah sebelum memasuki kitab-kitab besar. Di zaman dulu, seorang alim hanya bisa disebut kiai bilamana memiliki pesantren dan santri yang tinggal dalam pesantren untuk mempelajari kitab-kitab Islam klasik.

Dhofier (2011: 89) pun membagi santri menjadi dua, yaitu *santri mukim* dan *santri kalong. Santri mukim* adalah santri yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kelompok pesantren. Santri mukim yang paling lama tinggal di pesantren biasanya merupakan satu kelompok tersendiri yang memang bertanggung jawab mengurusi kepentingan pesantren sehari-hari; mereka juga memikul tanggung jawab mengajar santri-santri muda tentang kitab-kitab dasar dan menengah. Adapun *santri kalong* adalah santri yang berasal dari desa-desa di sekitar pesantren, biasanya tidak menetap dalam pesantren. Uniknya, untuk mengikuti pelajaran di pesantren, mereka bolak-balik *(nglaju)* dari rumahnya sendiri. Biasanya perbedaan antara pesantren besar dan pesantren kecil dapat dilihat dari komposisi santri kalong. Semakin besar sebuah pesantren, semakin besar jumlah santri mukimnya. Dengan kata lain, pesantren kecil memiliki lebih banyak santri kalong daripada santri mukim.

Menurut tradisi pesantren lainnya, santri terdiri dari tiga kategori, yakni: *santri mukim, santri kalong,* dan *santri kelana.* Santri mukim, yaitu murid-murid yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kelompok pesantren. Santri mukim yang paling lama tinggal di pesantren biasanya merupakan satu kelompok tersendiri yang memang bertanggung jawab mengurusi kepentingan pesantren sehari-hari; mereka juga memikul tanggung jawab untuk membantu keberlangsungan pesantren.

Di dunia pesantren biasa juga dilakukan *tradisi kelana*, seorang santri pindah dari suatu pesantren ke pesantren lainnya. Tujuan pelaksanaan *tradisi kelana* ini pada umumnya adalah untuk menambah, dan memperdalam penguasaan kitab kuning yang dimiliki seorang santri. Lebih dari itu, ada pula santri yang melakukan *tradisi kelana* hanya sekadar untuk *tabarukkan (ngalap berkah)* pada sang empunya pesantren (kiai). Beragam motif *tradisi kelana* inilah yang kemudian berkembang menjadi istilah *santri kelana.*

Namun demikian, dalam perkembangannya pengategorian santri dewasa ini menjadi lebih luas lagi, tidak hanya berkutat

pada tiga istilah santri yang sudah ada, yakni: *santri mukim, santri kalong,* dan *santri kelana,* tetapi ada pula istilah baru, yaitu *santri virtual* (akan dibahas pada bab V, halaman 364). Kehadiran istilah santri yang terakhir ini teretas dari rahim realitas kehidupan sosio modern. Utamanya, akibat dari masiffnya perkembangan dunia teknologi dan informasi yang ada.

c. Pondok (Asrama)

Kata pondok (kamar, *gubuk*, rumah kecil) dipakai dalam bahasa Indonesia dengan menekankan kesederhanaan bangunan. Mungkin juga "pondok" diturunkan dari kata Arab "funduk" (ruang tidur, wisma, hotel sederhana (Prasodjo, 1974: 13). Pengertian pondok dapat disebut sebagai tempat tinggal santri yang terbuat dari bahan-bahan sederhana mirip *padepokan,* yaitu perumahan yang di petak-petak menjadi beberapa kamar kecil yang ukurannya kurang lebih dua meter kali tiga meter. Masyarakat lingkungan sekitarnya menyebut pondok pesantren.

Istilah pondok sering di*ta'rif*kan secara harfiah *fundukun* (bahasa Arab) artinya asrama atau hotel. Sedangkan pesantren senantiasa disertakan di belakang kata "pondok", sehingga menjadi pondok pesantren. Kata "pesantren" berasal dari kata dasar santri mendapat awalan *pe* dan akhiran *an* digabung berbunyi *pesantrian,* yang mirip dengan kata pesantren. Seolah-olah terjadi pemborosan kata, namun istilah pesantren di sini mengandung makna sebagai *tauhid* atau pengokoh terhadap kata yang mendahului, sehingga dengan demikian dapat dibedakan pondok yang bukan pesantren dengan pondok pesantren tempat santri mencari pengetahuan agama dari kiai (Sukamto, 1999: 42).

Sebuah pesantren pada dasarnya adalah sebuah asrama pendidikan Islam tradisional di mana siswanya tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan seorang (atau lebih) guru yang lebih dikenal dengan sebutan kiai. Asrama untuk para santri berada dalam lingkungan kompleks pesantren di mana kiai bertempat tinggal yang juga menyediakan sebuah masjid untuk beribadah, ruangan untuk belajar dan kegiatan-kegiatan keagamaan yang

lain. Kompleks pesantren ini bisanya dikelilingi oleh tembok untuk menjaga keluar dan masuknya para santri dan tamu-tamu (orang tua santri, keluarga yang lain, dan tamu-tamu masyarakat luas) dengan peraturan yang berlaku (Dhofier, 2011: 80).

Poin terpenting, wujudnya pondok (asrama) bagi santri sebagaimana diungkapkan Dhofier (1984: 47-54) sebagai berikut: pertama, banyaknya santri-santri yang berdatangan dari daerah yang jauh untuk menuntut ilmu kepada seorang kiai yang sudah termasyhur keahliannya. Kedua, pesantren-pesantren tersebut terletak di desa-desa, di mana tidak tersedia perumahan menampung santri yang berdatangan dari luar daerah. Ketiga, ada sikap timbal balik antara kiai dan santri, di mana para santri menganggap kiai adalah seolah-olah orang tuanya sendiri. Di samping alasan-alasan tersebut di atas, kedudukan pondok sebagai salah satu unsur pokok pesantren sangat besar sekali manfaatnya. Dengan adanya pondok (asrama), maka suasana belajar santri, baik yang bersifat intra kurikuler, ekstrakurikuler, kurikuler dan *hidden curruculer* dapat dilaksanakan secara lebih efektif.

d. Masjid

Masjid menurut hukum Islam merupakan suatu wakaf, yaitu sebuah "lembaga ketaatan". Wakaf itu tidak boleh diperjualbelikan, digadaikan, diwariskan dan dihadiahkan. Dalam prasasti berbahasa Arab yang dibuat waktu pembukaan masjid Indramayu tertera: "... masjid ini tidak boleh dijual, tidak boleh digadaikan, tidak boleh diwariskan, tidak boleh dihadiahkan, dan Allah menjadi saksi" (Pijper, 1992: 1). Dengan kata lain, masjid merupakan rumah atau bangunan tempat bersembahyang orang Islam (KBBI *Offline* 1.3).

Di lingkungan pesantren, masjid memang bukan satu-satunya bangunan, karena di sekitarnya masih ada atau banyak lagi bangunan yang lain, misalnya rumah kiai, asrama santri, madrasah, bahkan toko dan warung-warung tertentu. Namun, bagaimana pun juga, masjid tetap merupakan sentral sebuah pesantren. Dibanding bangunan yang lain, masjidlah tempat serba guna yang selalu ramai atau relatif stabil dikunjungi warga pesantren, bahkan

masyarakat di luar pesantren (Bawani, 1993: 91; Dhofier, 2011: 85). Bahkan menurut Dhofier, masjid menjadi elemen yang tidak terpisahkan dari pesantren dan dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam praktek sembahyang lima waktu, khutbah dan sembayang Jum'ah, dan pengajaran kitab-kitab Islam klasik (2011: 85).

Dengan demikian, masjid merupakan pusat sebenarnya pesantren untuk pengajaran Islam tradisional dan demikian merupakan komponen dasar lembaga pesantren. Namun pada umumnya pelajaran diberikan di sini pada tingkatan yang lebih tinggi, walau tidak menutup adanya pendidikan Islam tingkat dasar pada beberapa pesantren. Oleh kiai, masjid dipandang sebagai tempat tradisional paling cocok untuk mengaitkan upacara-upacara agama dengan pengajaran naskah-naskah klasik. Selain fungsinya sebagai pusat upacara keagamaan dan *sembayang*, masjid sekaligus merupakan tempat kehidupan umum komunal dan pendidikan (Ziemek, 1983: 111).

e. Pengajaran Kitab Kuning

Salah satu tradisi agung *(great tradition)* di Indonesia adalah tradisi pengajaran agama Islam seperti yang muncul di pesantren Jawa dan lembaga-lembaga serupa di luar Jawa serta Semenanjung Malaya (Bruinessen, 1995: 17). Menurut Dhofier, pada masa lalu pengajaran kitab-kitab klasik, terutama karangan ulama faham Syafi'i, merupakan satu-satunya pengajaran yang diberikan dalam lingkungan pesantren (2011: 95).

Kitab-kitab klasik ini dikenal di Indonesia sebagai kitab kuning, walau secara artikulatif tidak semua kitab kuning kertasnya berwarna kuning, ada pula yang kertasnya berwarna putih. Jumlah teks klasik yang diterima di pesantren sebagai ortodoks *(al-kutub al-mu'tabarah)* pada prinsipnya terbatas. Ilmu yang bersangkutan dianggap sesuatu yang sudah bulat dan tidak dapat ditambah, hanya dapat diperjelas dan dirumuskan kembali. Meskipun terdapat karya-karya baru, namun kandungannya tidak berubah. Sekarang, meskipun kebanyakan pesantren telah memasukkan

pengajaran ilmu umum, namun pengajaran kitab-kitab Islam klasik tetap diberikan sebagai upaya untuk meneruskan tujuan utama lembaga pendidikan tersebut yaitu calon-calon ulama yang setia kepada faham Islam tradisional (Bawani, 1993: 94-95).

Pengajaran kitab kuning lazimnya diajarkan secara lisan oleh para kiai. Kitab dibacakan keras-keras oleh kiai di depan sekelompok santri, sementara para santri yang memegang bukunya sendiri memberikan *harakat* sebagaimana bacaan sang kiai dan mencatat penjelasannya, baik dari segi *lughawi* (bahasa), maupun *ma'nawi* (makna). Santri boleh jadi mengajukan pertanyaan, tetapi biasanya terbatas pada konteks sempit isi kitab itu. Jarang sekali ada usaha menghubungkan uraian-uraian kitab dengan hal-hal konkret, atau situasi kontemporer. Kiai jarang menanyakan apakah santri benar-benar memahami kitab yang dibacakan untuknya, kecuali pada tingkat pemahaman *lughawi.* Kitab-kitab yang bersifat pengantar sering dihafalkan, sementara kitab-kitab *advanced* hanya dibaca saja dari awal sampai akhir (Bruinessen, 1995: 18).

Menurut Zamakhsyari Dhofier (2011: 149), unsur pokok pesantren pada hakikatnya ada lima komponen, yakni; 1) pondok; 2) masjid; 3) santri; 4) pengajaran kitab klasik; dan 5) kiai. Di sisi lainnya, pola yang dikembangkan oleh Soedjoko Prasodjo *et al*, menyebut adanya lima macam pola pesantren, dari yang paling sederhana sampai yang paling maju. Pola I ialah pesantren yang terdiri hanya pondok; Pola II terdiri atas masjid, rumah kiai dan pondok; Pola III terdiri atas masjid, rumah kiai, pondok dan madrasah; Pola IV terdiri atas masjid, rumah kiai, pondok, madrasah, dan tempat keterampilan; Pola V terdiri atas masjid, rumah kiai, pondok, madrasah, tempat keterampilan universitas, dan gedung pertemuan (Kuntowidjoyo, 1993: 251).

Masing-masing dari unsur tersebut, pada hakikatnya merupakan proses pendidikan pesantren itu sendiri, sehingga kesemua unsur itu harus saling melengkapi (komplementer), inheren dan integral antar unsurnya. Sekadar contoh, ketika santri mendapatkan pelajaran tentang kejujuran, maka ia akan mempraktekkannya

di manapun ia berada, baik, itu di area pondok, masjid, tempat pengajian (ruang kelas/aula), maupun di luar pondok (di masyarakat sekitar).

5. Model Pendidikan Pesantren Tradisional

Model pendidikan pesantren tradisional *(salafiyyah)* biasanya dengan menggunakan sistem *wetonan* atau *bandongan* dan *sorogan.* Sistem *wetonan* merupakan metode pengajaran di mana santri mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kiai yang membacakan kitab tertentu, sementara santri menyimak kitab masing-masing dan membuat catatan-catatan.

Disebut dengan istilah *wetonan,* karena berasal dari kata *wektu* (istilah Jawa untuk kata: waktu), karena pelajaran itu disampaikan pada waktu-waktu tertentu seperti sebelum atau sesudah *shalat fardhu* yang lima atau pada hari-hari tertentu. Karakteristik model *wetonan,* pengajian yang inisiatifnya berasal dari kiai sendiri, baik dalam menentukan tempat, waktu, maupun kitabnya (Nurcholis Madjid, 1997: 27).

Berbeda dengan model *wetonan,* model *sorogan* merupakan metode pengajaran individual, santri menghadap kiai seorang demi seorang dengan membawa kitab yang dipelajarinya. Kiai membacakan pelajaran dari kitab tersebut kalimat demi kalimat, kemudian menerjemahkan dan menerangkan maksudnya. Santri menyimak dan mengesahkan (istilah jawa: *ngesah),* yaitu dengan memberi catatan pada kitabnya untuk menandai bahwa ilmu itu telah diberikan kiai.

Secara istilah, *sorogan* berasal dari kata *sorog* (Jawa) yang berarti menyodorkan, maksudnya santri menyodorkan kitabnya di hadapan kiai, sehingga terkadang santri itu sendiri yang membaca kitabnya di hadapan kiai, sedangkan kiai hanya menyimak dan memberikan koreksi bila ada kesalahan dari bacaan santri tersebut. Metode *sorogan* ini, nantinya akan memupuk kelekatan pertalian jiwa santri dan sang kiai. Inilah esensi dari metode privat *sorogan* di pesantren (Denys Lombard, 2008: 131).

6. Kepemimpinan Pesantren Tradisional

Kepemimpinan tampaknya lebih merupakan konsep yang berdasarkan pengalaman. Arti kata-kata ketua atau raja yang dapat ditemukan dalam beberapa bahasa hanyalah untuk menunjukkan adanya pembedaan antara pemerintah dari anggota masyarakat lainnya. Banyaknya konsep definisi kepemimpinan yang berbeda hampir sebanyak jumlah orang yang telah berusaha untuk mendefinisikannya. Agar mempermudah pemahaman tentang kepemimpinan, maka akan diacu satu definisi yang kiranya mampu menjadi landasan untuk membahas konsep kepemimpinan itu sendiri. Kepemimpinan adalah sebuah hubungan yang saling mempengaruhi di antara pemimpin dan pengikut (bawahan) yang menginginkan perubahan nyata yang mencerminkan tujuan bersamanya (Joseph C. Rost.,1993).

Pemimpin mempengaruhi bawahannya, demikian sebaliknya. Orang-orang yang terlibat dalam hubungan tersebut menginginkan sebuah perubahan sehingga pemimpin diharapkan mampu menciptakan perubahan yang signifikan dalam organisasi dan bukan mempertahankan *status quo.* Selanjutnya, perubahan tersebut bukan merupakan sesuatu yang diinginkan pemimpin, tetapi lebih pada tujuan *(purposes)* yang diinginkan dan dimiliki bersama. Tujuan tersebut merupakan sesuatu yang diinginkan, yang diharapkan, yang harus dicapai di masa depan sehingga tujuan ini menjadi motivasi utama visi dan misi organisasi. Pemimpin mempengaruhi pengikutnya untuk mencapai perubahan berupa hasil yang diinginkan bersama.

Dalam konteks itu, kepemimpinan di pesantren biasanya bergaya karismatik. Kenyataan bahwa nama dan pengaruh sebuah pesantren berkaitan erat dengan masing-masing kiai, telah menunjukkan, betapa kuatnya kecakapan dan pancaran kepribadian seorang pemimpin pesantren menentukan kedudukan dan tingkat suatu pesantren. Bila pada saat pendirian sebuah pesantren kepemimpinan dan kecakapan seorang kiai menggerakkan masa merupakan faktor menentukan, untuk mengajak penduduk sekitarnya bekerja dan turut serta dalam pembiayaan, selanjutnya seorang kiai sering dapat membangun peran

strategisnya sebagai pimpinan masyarakat yang nonformal melalui suatu komunikasi yang intensif dengan penduduk (Ziemek, 1983: 138).

7. Pola Pergaulan dalam Pesantren

Mengutip istilah dari Nurcholis Madjid, pergaulan di pesantren diibaratkan *as the core of the* pesantren. Pola pergaulan ini melibatkan warga pesantren, mulai dari santri, ustad, *santri dalem*, kiai dan keluarga kiai secara intens. Pola pergaulan di pesantren identik dengan teori *patron-client relationship.* Teori ini dipopulerkan oleh James C. Scott dalam penelitiannya yang berjudul *patron-client politics and political change in Southeast Asia* di muat di Jurnal American Political Science Association Vol. 66, No. 1 (Mar., 1972). Konsep *patron-client relationship* dijelaskan sebagai berikut:

> *The patron-client relationship—an exchange relationship between roles—may be defined as a special case of dyadic (two-person) ties involving a largely instrumental friendship in which an individual of higher socioeconomic status (patron) uses his own influence and resources to provide protection or benefits, or both, for a person of lower status (client) who, for his part, reciprocates by offering general support and assistance, including personal services, to the patron.*

Hubungan timbal balik di antara dua orang dapat diartikan sebagai sebuah kasus khusus yang melibatkan perkawanan secara luas, di mana individu yang satu memiliki status sosial ekonomi yang lebih tinggi *(patron)*, yang menggunakan pengaruh dan sumber-sumber yang dimilikinya untuk memberikan perlindungan atau keuntungan-keuntungan kepada individu lain yang memiliki status lebih rendah (klien), dalam hal ini klien mempunyai kewajiban membalas dengan memberikan dukungan dan bantuan secara umum, termasuk pelayanan-pelayanan pribadi kepada *patron* (James C. Scott, 1972: 4).

B. Tradisi-Tradisi Pesantren

Menurut Martin Van Bruinessen bahwa tradisi pesantren pada umumnya bernafaskan sufistik dan ubudiyah. Ibadah *fardhu* dilengkapi dengan shalat-shalat sunnah, zikir, wirid, *rawatib,* dan amalan-amalan

semacamnya (1995: 20). Adapun gambaran dari masing-masing domain tradisi pesantren tersebut, akan dijelaskan pada pembahasan berikut ini:

1. *Panca Jiwa* Sebagai Ruh Tradisi Pesantren

Tradisi merupakan suatu kebiasaan atau aturan yang selanjutnya menjadi kebiasaan. Alih kata, tradisi merupakan tatanan eksistensi manusia dan bagaimana masyarakat mempresentasikannya di dalam kehidupannya. Dalam sudut pandang seperti ini, setiap masyarakat memiliki tradisinya sendiri, tak terkecuali dunia pesantren (Syam, 2007: 70). Menurut Abdullah Syukri Zarkasyi (1998: 221) dalam pondok pesantren, tradisi dibagi tiga: a) nilai-nilai pesantren; b) sistem, dan, c) materi.

Nilai dalam pondok pesantren ialah jiwa dan filsafat hidup serta orientasi pendidikan pondok pesantren. Sehubungan dengan nilai ini, pondok pesantren pada umumnya mempunyai apa yang disebut *panca jiwa* yang selalu mendasari dan mewarnai seluruh kehidupan santri, yaitu keihlasan, kesederhanaan, kemandirian, *ukhuwah Islamiyah* dan kebebasan (Syukri Zarkasyi, 1998: 221). Adapun penjelasannya sebagai berikut:

a. Jiwa keikhlasan

Sepi ing pamrih (tidak karena didorong oleh keinginan memperoleh keuntungan-keuntungan tertentu), semata-mata karena ibadah. Hal ini meliputi segenap suasana kehidupan di pondok pesantren. Kiai ikhlas dalam mengajar, para santri ikhlas dalam belajar, lurah pondok ikhlas dalam membantu (asisten). Segala gerak-gerik dalam pondok pesantren berjalan dalam suasana yang mendalam. Dengan demikian, terdapat suasana hidup harmonis antara kiai yang disegani dan santri yang taat dan penuh cinta serta hormat dengan segala keikhlasannya. Setiap santri mengerti dan menyadari arti *lillah, beramal* dan arti *ikhlas.*

b. Jiwa kesederhanaan

Kehidupan pondok pesantren diliputi kesederhanaan, tetapi agung. *Sederhana* bukan berarti pasif (dalam bahasa Jawa *nerimo*)

dan bukan karena kemelaratan atau kemiskinan. Tetapi mengandung unsur kekuatan dan ketabahan hati, penguasaan diri dalam menghadapi perjuangan hidup dengan segala kesulitan. Dibalik kesederhanaan itu terpancarlah jiwa besar, berani maju terus dalam menghadapi perjuangan hidup, dan pantang mundur dengan segala keadaan. Bahkan di sinilah hidup tumbuhnya mental, karakter yang kuat yang menjadi syarat bagi suksesnya perjuangan dalam segi kehidupan.

c. Jiwa kemandirian

Jiwa kemandirian adalah jiwa kesanggupan menolong diri sendiri *(self help)* atau berdikari. Didikan inilah yang merupakan senjata hidup ampuh. Mandiri bukan saja dalam arti santri selalu belajar dan berlatih mengurus segala kepentingannya sendiri, tetapi juga pondok pesantren itu sendiri sebagai lembaga pendidikan tidak pernah menyandarkan kehidupannya kepada bantuan dan belas kasihan orang lain.

d. Jiwa *ukhuwah Islamiyah*

Kehidupan di pondok pesantren diliputi suasana persaudaraan akrab, sehingga segala kesenangan dirasakan bersama dengan jalinan perasaan keagamaan, ukhuwah (persaudaraan) ini. Bukan selama di dalam pondok pesantren, tetapi juga mempengaruhi ke arah persatuan umat dalam masyarakat sepulangnya dari pondok pesantren.

e. Jiwa kebebasan

Bebas dalam berpikir dan berbuat, bebas dalam menentukan masa depannya, dalam memilih jalan hidup di dalam masyarakat kelak bagi para santri, dengan berjiwa besar dan optimis dalam menghadapi kehidupan. Kebebasan itu sampai pada bebas dari pengaruh asing, atau pengaruh dari dunia luar pesantren. Sedangkan sistem pesantren, pada umumnya lebih banyak tertuju pada sistem pendidikan. Sistem ini menyangkut sistem pengajaran, sistem asrama, konsumsi, prasarana, manajemen dan aturannya.

Sementara itu, materi atau pengembangan tradisi pengajaran sudah mengarah pada model perpaduan antara tradisional dan modern. Sistem *wetonan/bandongan,* dan *sorongan* tidak menjadi satu-satunya metode pengajaran, melainkan sudah menjadi bagian dari metode pengajaran pesantren itu sendiri. Model klasikal, *takhasus*, *halaqah* dan seminari-seminari menjadi warna baru di pesantren-pesantren tradisional.

2. *Dzikir, Wirid, Tahlil, Ziarah Kubur,* dan *Tasawuf*

Dzikir, wirid, tahlil dan tasawuf merupakan amaliyah pesantren tradisional yang sangat lekat dengan kehidupan warga pesantren, di samping menjadi denyut nadi tradisi warga *nahdiyyin* di pelbagai pelosok tanah air. Tidak berlebihan, Masdar Farid Mas'udi menggambarkan bahwa ritualitas kaum *nahdhiyin* tersebut di atas, diibaratkan sebagai identitas kultural keagamaan, seperti layaknya garis perbatasan pada suatu wilayah, secara obyektif tidaklah terlalu berharga, tetapi secara simbolik luar biasa. Siapa menafikan atau merampasnya, meski hanya satu dua jengkal saja, maka ketegangan atau bahkan "perang" bisa terjadi (Fattah, 2012: xiii).

Kuntowijoyo (1999: 57) pun memperjelas bahwa pendidikan pesantren berhasil menciptakan jenis kepribadiannya tersendiri. Kata-kata kunci seperti *tawadhu'* (rendah hati), *ikhlas, sabar,* memenuhi etika hidup para santri. Lukisan-lukisan mengenai kepribadian seseorang digambarkan melalui perwatakan para nabi atau para orang suci dari sahabat nabi, sama halnya dalam budaya istana yang melukiskan watak-watak manusia sesuai dengan karakter dalam cerita wayang. Upacara-upacara siklus kehidupan di lingkungan budaya, terdapat, dan semuanya diambilkan dari tradisi keislaman.

Upacara yang paling banyak dikerjakan ialah *tahlilan* untuk memperingati keluarga yang meninggal. Sebagai sebuah pendidikan kemanusiaan, upacara peringatan kematian mempunyai makna tersendiri. Kesinambungan dengan mereka yang sudah meninggal, secara kultural dapat diartikan sebagai kesinambungan historis di satu pihak, tetapi juga dapat diartikan sebagai konservativisme di lain pihak.

Sayangnya, praktik upacara *tahlilan* hanya cenderung sekadar ritualitas yang kering makna, tanpa diiringi dengan refleksi yang mendalam dari nilai-nilai itu sendiri. Adapun penjelasan dari masing-masing tradisi tersebut di atas, akan dijelaskan pada pembahasan berikut ini:

a. *Dzikir*

Semua bentuk sufisme mengajarkan tentang dzikir, yaitu ingat kepada Allah Swt (Madjid, 2006: 3645). Dalam Alqur'an banyak gambaran tentang kaum beriman yang dikaitkan dengan dzikir, seperti misalnya bahwa mereka itu ialah *"orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka."* (Q.S: 3/191), dan bahwa *"orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram."* (Q.S: 13/28). Juga diajarkan bahwa *"jika kita ingat kepada Allah, maka Allah pun "ingat" kepada kita".* (Q.S: 2/152).

Nabi Muhammad dalam salah satu hadis bersabda: "Dua kalimat yang ringan diucapkan, tetapi berat bobot timbangannya di sisi Allah adalah bacaan '*subhanallah*' (Maha Suci Allah), '*wal-Hamdulillah*' (Segala puji bagi Allah), '*wala ilahaillah*' (Tiada suatu Tuhan selain Allah) '*wallahu akbar*' (Maha besar Allah). Dengan demikian, bacaan ini biasanya dibaca oleh kaum muslimin setelah menunaikan shalat lima waktu, baik secara berjamaah atau sendiri-sendiri. Bahkan, adakalanya, bacaan ini dilantunkan sembari menunggu *iqamah muadzin,* sebagai tanda bahwa shalat jamaah akan segera dilaksanakan.

b. *Wirid*

Wirid adalah bacaan yang dibaca secara rutin. Orang-orang *nahdziyin* biasanya membaca wiridan setiap usai menjalankan shalat fardhu, yaitu membaca *istighfar,* kalimah-kalimah *thayibah,* dzikir dan doa'-doa' secara bersama-sama. Membaca *wiridan* dipimpin

oleh imam shalat dan diikuti oleh para makmum di belakangnya, terkadang secara bersamaan, atau secara bergantian (Fadeli dan Subhan, 2007: 162).

Di samping itu, wirid berarti rangkaian kalimat-kalimat Qur'ani biasanya dibaca sejumlah seratus kali atau bahkan lebih. Kalimat-kalimat tersebut merupakan pelatihan yang menumbuhkan konsentrasi keagamaan sehari-hari; pagi dan petang hari. Kalimat-kalimat ini ini dibaca oleh kelompok-kelompok tareqat dan juga kelompok-kelompok lainnya.

Gaya dan model wirid sangat beragam, tetapi pada umumnya mengandung permohonan ampunan *(istighfar), shalawat* atas Nabi dan *syahadah;* sering kali digunakan kutipan-kutipan Alqur'an, seperti *ala bizikri-llahi tathmainnul al-qulub* (ingatlah, bahwa sesungguhnya hanya dengan berzikir kepada Allah, hati menjadi tenang. Ada sebuah hadis yang sangat terkenal menyatakan: "hatiku serasa tertutup kabut hingga aku membaca *istighfar* (memohon ampunan) tujuh puluh kali dalam sehari semalam.

Sementara itu, Ibnu Athaillah berkata dalam karyanya *Al-Hikam:* "Hanya orang-orang bodoh yang memandang rendah bacaan *wirid.* Inspirasi *(al-warid)* akan dijumpai di akhirat, sementara itu bacaan *wirid* tersebut menghilang bersamaan dengan hilangnya dunia, tetapi ia lebih tepat dipahami sebagai sesuatu yang tiada penggantinya. Bacaan-bacaan *wirid* merupakan sesuatu yang Ia cari darimu, sedang inspirasi adalah sesuatu yang kamu cari dari-Nya. Tetapi sebandingkah antara apa yang Ia cari darimu dan apa yang kamu cari dari-Nya" (Glasse, 1999: 434).

c. *Tahlil*

Secara etimologi, tahlilan berasal dari kata *halla-yuhallilu-tahlilan* (pengucapan kalimat tauhid, memuji) (Junus, Mahmud, tth: 484; Fadeli dan Subhan, 2007: 147). Secara terminologi, tahlil berarti membaca *la ilaha illallah.* Dalam arti popular, tahlil merupakan upacara mendoakan ruh yang sudah meninggal. Ada juga tahlilan disebut sebagai upacara mengirim doa atau mendoakan (Munawar Rahman, 2006: 3212).

Di sisi yang sama, tahlil juga diartikan sebagai pengucapan kalimat *syahadah; la illa-Allah,* tiada Tuhan selain Allah (Glasse, 1999: 402). Pada umumnya, sebelum doa tahlil dibacakan terlebih dahulu kalimah-kalimah *thayibah* berwujud *hamdalah, takbir, shalawat, tasbih*, beberapa ayat suci Alqur'an dan bacaan *la ilaha illallah* secara berjamaah.

Biasanya acara tahlil dilaksanakan sejak malam pertama orang meninggal, *tiga hari* sampai *tujuh hari*nya. Kemudian, dilanjutkan lagi pada hari ke-40, hari ke-100 dan hari ke-1.000. Selanjutnya, dilakukan setiap tahun dengan nama *haul,* yang waktunya tepat pada hari kematiannya. Semacam hari ulang tahun kematian. Setelah pembacaan do'a biasanya tuan rumah menghidangkan makanan dan minuman kepada para jamaah.

Di samping itu, ada pula ditambah dengan *berkat* (buah tangan berbentuk makanan matang). Semua itu dilakukan sebagai sedekah, yang pahalanya dihadiahkan kepada orang yang sudah meninggal dunia tersebut. Sekaligus sebagai manifestasi rasa cinta yang mendalam baginya (Fadeli dan Subhan, 2007: 147).

d. *Ziarah Kubur*

Istilah ziarah kubur merupakan istilah yang sangat popular di kalangan *sunni.* Pada awalnya *ziarah* merupakan kunjungan ke makam Nabi dan kunjungan ke makam-makam secara umum. Sejumlah tradisi telah mengembangkan tempat-tempat di Masjid Nabawi, di Madinah, yang harus dikunjungi, dan bacaan yang mesti dibaca pada masing-masing tempat tersebut. Program kunjungan termasuk ditunjukkan untuk mengunjungi masjid-masjid lainnya di Madinah, kunjungan ke medan pertempuran Uhud dan ke makam al-Baqi'. Larangan terhadap *ziarah* ditegaskan oleh kalangan Wahabi, namun mereka toleran terhadap kunjungan ke makam nabi, karena mereka sendiri sering mengunjungi makam para *syuhada*' dan pemakaman al-Baqi' (Glasse, 1999: 451).

Tradisi ziarah kubur pun berkembang subur di Indonesia, khususnya dari kalangan jamaah *nahdziyin* (warga NU). Mereka

mendatangi makam-makam keluarga yang sudah meninggal, seperti makam orang tua, kakek-nenek, anak, leluhur, para ulama, para wali, dan lain sebagainya, untuk mendoakan atau *bertawassul* kepada mereka. Biasanya waktu yang dipilih adalah Kamis sore atau Jumat pagi. Dipilihnya hari Kamis sore atau Jumat pagi, karena hari Jumat adalah hari paling mulia (penanggalan hijriah dimulai dari tenggelamnya matahari).

Menurut berbagai sumber kitab klasik Islam (*kitab kuning)* di hari itu, para arwah sedang diberi kebebasan untuk menengok keluarganya, sekaligus menunggu kiriman dari mereka berupa amal. Di atas makam, mereka membaca tahlil dan ayat-ayat Alqur'an, yang pahalanya dihadiahkan kepada ahli kubur tersebut. Ziarah kubur sangat dianjurkan dalam Islam, sebab manfaat di dalamnya sangat besar, baik bagi orang yang sudah meninggal dunia berupa hadiah pahala bacaan Alqur'an, maupun bagi orang yang berziarah itu sendiri, yakni mengingatkan manusia akan kematian yang pasti akan menjemputnya (Fadeli dan Subhan, 2007: 163).

e. *Tasawuf*

Tasawuf merupakan ajaran untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah Swt, sehingga memperoleh hubungan langsung secara sadar dengan jalan mensucikan diri dari pelbagai keburukan (Hasyim Muzadi dalam Nurul Kawakib, 2009: viii). Tasawuf juga dimaknai sebagai jalan untuk mencapai kemurnian jiwa dan kepatuhan sejati akan kebenaran wahyu ilahi yang telah diturunkan kepada rasul-Nya dalam pengertian syariat yang jelas.

Tasawuf sendiri pada hakikatnya merupakan bagian dari akhlak islami. Ia merupakan ekspresi *ruhaniyah* ajaran Islam yang melahirkan sifat-sifat mulia dan kesucian batin yang memancarkan sifat *lahiriyah*. Dalam ajaran kaum sufi, *dzikrullah seperti istighfar, kalimat thayibah, tasbih, tahmid, tahlil* dan *taqdis* adalah sumber cahaya Allah Swt (Fadeli dan Subhan, 2007: 152).

Dunia pesantren yang kental dengan corak tasawuf ini bisa dilacak dari perkembangan sejarah masuknya Islam di Indonesia.

Pada gelombang pertama, sejarah masuknya Islam di Indonesia ini corak tasawuf banyak membantu penyebaran Islam secara lebih luas di kalangan masyarakat nusantara. Hal ini dimungkinkan karena tasawuf lebih menekankan keberlanjutan tradisi dan keyakinan lokal ketimbang membongkar tradisi dan keyakinan lokal yang sudah lama berakar di dalam masyarakat nusantara.

Menurut Al-Attas, sudah menjadi ciri khas tasawuf untuk membiarkan tradisi dan nilai-nilai lokal menjadi bagian dari tasawuf asalkan tidak bertentangan dengan ajaran Alqur'an dan Alhadits (Hasyim Muzadi dalam Nurul Kawakib, 2009: viii). Jadi, ajaran tasawuf sesungguhnya merupakan ajaran yang sangat mulia, sebab menuntun manusia agar menjaga dirinya dari dosa dan kemaksiatan, tetapi pula menjauhi kehidupan dunia secara membabi buta.

BAB IV

BUDAYA PESANTREN DAN PERUBAHAN SOSIAL

A. Budaya Pesantren

Menurut Abdurrahman Mas'ud (2002: 26), karakteristik utama budaya pesantren ada tiga, yaitu; a) *modeling;* b) *cultural resistance;* c) *budaya keilmuan yang tinggi.* Adapun penjelasan masing-masing darinya sebagai berikut:

1. *Modeling*

Modeling di dalam ajaran Islam bisa diidentikkan dengan *uswatun hasanah* atau *sunnah hasanah* yakni contoh yang ideal yang seharusnya diikuti dalam komunitas ini. Tidak menyimpang dari ajaran dasar Islam, *modeling* dalam dunia pesantren agaknya lebih diartikan sebagai *tasyabbuh,* proses identifikasi diri pada seorang tokoh, sang 'alim:

> *Modeling remains a very significant concept in the leader-disciple close relations of the pesantren community. The teaching of "watashabbahu in lam takunu mithlahum innattashabbuha birrijali fallahu", (go emulate a role model unless you resemble him, because the act of modeling is an absolute victory has been largely socialized.*

Jika, dalam dunia Islam, Rasulullah adalah pemimpin dan panutan sentral yang tidak perlu diragukan lagi, dalam masyarakat santri Jawa kepemimpinan Rasullah diterjemahkan dan diteruskan oleh *para* Wali Songo yang kemudian hari sampai kini menjadikan mereka sebagai

kiblat kedua setelah Nabi (Mas'ud, 2007: xix). Lebih lanjut dijelaskan bahwa *modeling* mengikuti seorang tokoh pemimpin merupakan bagian penting dalam filsafat Jawa.

Wali Songo yang menjadi kiblat kaum santri tentu berkiblat pada guru besar dan pemimpin muslimin, Nabi Muhammad Saw. Kekuatan *modeling* didukung dan sejalan dengan *value sistem* Jawa yang mementingkan *paternalism* dan *patron-clien relation* yang sudah mengakar dalam budaya masyarakat Jawa (Mas'ud, 2007: xx).

2. *Cultural Resistance*

Mempertahankan budaya dan tetap bersandar pada ajaran dasar Islam adalah budaya pesantren yang sudah berkembang berabad-abad. Sikap ini tidak lain merupakan konsekuensi logis dari *modeling.* Ide *cultural maintenance* juga mewarnai kehidupan intelektual dunia pesantren. Subyek yang diajarkan di lembaga ini melalui hidayah dan berkah seorang kiai sebagai guru utama atau *irsyadu ustazin* adalah kitab klasik atau kitab kuning, diolah dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut, yang sekaligus menunjukkan keampuan kepemimpinan kiai (Mas'ud, 2007: xxii).

Mengingat konsepsi *cultural maintance* pula, dunia pesantren selalu tegar menghadapi hegomoni dari luar. Sejarah menunjukkan bahwa saat penjajah semakin menindas, saat itu pula perlawanan kaum santri semakin menjadi, saat itu pula perlawanan kaum santri semakin keras. Penolakan Sultan Agung dan Diponegoro terhadap kecongkakan Belanda, ketegaran para kiai di masa penjajahan, serta kehati-hatian para pemimpin Islam berlatar belakang pesantren dalam menyikapi kebijaksanaan penguasa yang dirasakan tidak bijaksana atau sistem yang *established* sehingga menempatkan mereka sebagai kelompok oposan adalah bentuk-bentuk *cultural resistance* dari dulu hingga sekarang (Mas'ud, 2007: xxii).

3. Budaya keilmuan

Dunia pesantren senantiasa identik dengan dunia ilmu, khususnya ilmu agama Islam. Definisi pesantren itu sendiri selalu mengacu pada proses pembelajaran dengan komponen-komponen pendidikan yang

mengacu pada proses pembelajaran dengan komponen-komponen pendidikan yang mencakup pendidik, santri murid, serta fasilitas tempat belajar mengajar (Abdurrahman Mas'ud, 2007: xxiii). Budaya keilmuan di masing-masing pesantren pun pada hakikatnya berbeda-beda, tergantung pada keahlian (kepakaran) masing-masing si empunya pesantren—sang kiai—itu sendiri.

Jika, sang kiai ahli dibidang *ilmu fiqih, tauhid* dan *tasawuf* misalnya, maka pesantrennya akan menitikberatkan pada domain bidang ilmu tersebut. Sebaliknya, jika sang kiai ahli di bidang *ilmu nahwu, sarof* dan *Alqur'an*, maka pesantrennya akan dikembangkan dalam keahlian yang dikuasainya pula. Dengan demikian, budaya keilmuan di suatu pesantren berkorelasi secara signifikan terhadap keahlian keilmuan yang dimiliki oleh sang kiai.

B. Budaya dan Akomodasi Budaya Perubahan Sosial

1. Teori Budaya

Secara historis, istilah budaya mula-mula datang dari antropologi sosial. Studi-studi di akhir abad kesempilan belas dan awal dua puluh tentang masyarakat "primitif"—Eskimo, Laut Selatan, Afrika, penduduk asli Amerika—menyingkapkan cara hidup yang tidak hanya berbeda dari bagian Amerika dan Eropa yang sudah lebih maju secara teknologi, tetapi juga sering sangat berbeda di antara mereka sendiri. *American Heritage Dictionary* mendefinisikan "budaya" secara lebih formal, sebagai "totalitas pola perilaku, kesenian, kepercayaan, kelembagaan, dan semua produk lain dari karya dan pemikiran manusia yang mencirikan suatu masyarakat atau penduduk yang ditransmisikan bersama" (Kotter & Heskett, 1992: 4).

Budaya sesungguhnya adalah adat istiadat; sesuatu mengenai kebudayaan yang sudah berkembang (beradab, maju); sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan yang sudah sukar diubah (KBBI *Offline.* V1.3). Spradley (2007: xiv) mendefinisikan budaya sebagai sistem pengetahuan yang diperoleh manusia melalui proses belajar, yang mereka gunakan untuk menginterpretasikan dunia sekeliling mereka, dan sekaligus untuk menyusun strategi perilaku dalam menghadapi

dunia sekeliling mereka. Dengan begitu, antara budaya dan kebudayaan merupakan satu pertalian yang tidak bisa dilepaskan satu dan lain. Kebudayaan *(culture)* adalah pola-pola tingkah laku manusia yang menjadi milik dari suatu masyarakat karena adanya suatu *social heritage* (Soedjito, 1987: 4).

Menurut Ki Hadjar Dewantara (1994: 77), kebudayaan itu berarti buah budi manusia dan karenanya selalu mengandung sifat-sifat keluhuran dan kehalusan, etis dan estetis, baik yang bersifat lahir, maupun batin, yang ada pada hidup manusia pada umumnya. Menurut timbulnya atau terjadinya, maka kebudayaan adalah hasil perjuangan manusia, yakni perjuangannya terhadap segala kekuatan "alam" yang mengelilinginya, dan segala pengaruh "zaman" tersebut—tidak pernah berhenti atau beku, dan itulah yang menyebabkan terus berganti gantinya segala "bentuk" dan "isi" kebudayaan di dalam hidup manusia.

Kebudayaan menurut Ismail R. Faruqi diartikan sebagai kesadaran akan nilai-nilai dalam kesemestaannya, yang pada tingkat terendah mengandung makna suatu kesadaran intuitif dari identitas nilai dan urutan tingkat yang sesungguhnya dari setiap nilai, serta kewajiban seseorang untuk mengejar dan mewujudkan nilai-nilai itu. Sedangkan pada tingkat tertinggi, kesadaran akan nilai ini menyiratkan, selain yang disebut di atas, pengetahuan yang luas akan nilai-nilai, hubungan timba balik dan tingkatan-tingkatannya, sejarah proses perkembangan yang dengannya kesadaran akan nilai-nilai itu mencapai tingkat kesadaran tersebut di atas, dan juga komitmen kolektif kesadaran diri ke arah pencapaian dan perwujudan kesemestaan nilai itu (Al-Faruqi, 1993: 7).

Kebudayaan bagi suatu masyarakat bukan sekadar sebagai *frame of reference* yang menjadi pedoman tingkah laku, tetapi lebih sebagai "barang" atau materi yang berguna dalam proses identifikasi diri dan kelompok (Irwan Abdullah, 2006: 51). Kebudayaan terdiri dari nilai dan simbol. Nilai-nilai budaya itu tidak kasat mata, sedangkan simbol budaya yang merupakan perwujudan nilai itulah yang kasat mata (Kuntowijoyo, 2006: 7). Pemikiran simbolis merupakan cara pengetahuan otonom yang mempunyai struktur sendiri, simbol-simbol

mempunyai logika sendiri serta membentuk suatu sistem struktural yang koheren (Rochman, dalamThaqafiyyat, 2010: 298).

Di sisi lainnya, kebudayaan dalam kontruksi teori Bourdieu dimengerti sebagai arena kontestasi dan negoisasi makna--karena makna tidak melekat/inheren pada sesuatu, kendati senantiasa ada upaya terberi, melainkan sebagai suatu konstruksi sosial--sekaligus arena kontestasi dan negoisasi kekuasaan, karena (re) produksi makna erat terkait dengan (re) produksi kekuasaan (Budianto, 2013: 5). Dengan kata lain, budaya atau kebudayaan suatu masyarakat diartikan sebagai arena tawar menawar suatu makna yang dilaksanakan secara bersama dengan tujuan tertentu.

2. Teori Akomodasi Budaya Perubahan Sosial

Teori akomodasi budaya perubahan sosial *(cultural accomodation of sosial change)* yang digunakan di sini adalah teori yang dikembangkan oleh Bassam Tibi. Menurut Tibi (1999: 84), sistem nilai pendidikan hendaknya dapat didefinisikan sesuai dengan tuntutan perubahan yang terjadi. Perubahan yang terjadi pun tidak hanya dilihat dari aspek mikro, melainkan yang lebih penting adalah wilayah makro.

Akomodasi budaya perubahan sosial dapat dilakukan dengan inovasi, dalam arti evolusi berbagai bentuk baru dari pola-pola budaya asli melalui adopsi unsur-unsur luar, namun bukan merupakan penukaran satu unsur dengan unsur lain. Mengakomodasi unsur luar, menurut Tibi, akan berhadapan dengan kekuatan elite tradisional yang tidak mampu memberikan efek inovatif bagi sistem kehidupan, semangat melawan perbahan *(resistance to change)*, dan eksklusivitas dalam penyelesaian masalah-masalah yang terjadi.

Mengutip pendapat Muhammad Ali, Tibi mengemukakan bahwa budaya lama pendidikan Islam dan tuntutan perubahan sosial harus diselaraskan, dengan cara mengembangkan suatu kebudayaan yang tidak hanya mempertahankan nilai-nilai sentral warisan Islam, tetapi pada saat yang sama juga membuka kemungkinan terhadap budaya Barat, agar mampu mencakup segala sesuatu sebagai sumber kekuatan yang dapat mendorong kita maju (Tibi, 1999: 84).

3. Pesantren Tradisional dalam Pusaran Arus Globalisasi

Perkembangan pesantren pada akhir abad 20 yang paling menggembirakan adalah munculnya beberapa pesantren yang dengan sengaja didirikan sebagai upaya merespon tuntutan perubahan masyarakat global. Isu-isu global tentang penyelenggaraan pendidikan yang baik telah direspon dengan baik. Visi dan misi pendidikan pesantren ditentukan secara jelas dan berorientasi pada kebutuhan globalisasi.

Di samping itu, proses pendidikannya juga diselenggarakan secara modern, dengan menekankan kesehatan fisik dan psikis secara seimbang, kepedulian yang tinggi terhadap kesehatan dan lingkungan hidup, dan juga menanamkan kesadaran akan perlunya dana pendidikan yang cukup besar untuk memperoleh pendidikan yang lebih bermutu (Munir, 2005: 71). Pondok Pesantren Al-Zaitun di Indramayu, Pondok Pesantren Gontor di Ponorogo, Pondok Pesantren Al-Amin di Madura, Pondok Pesantren Ashidiqiyah Jakarta, Pondok Pesantren Mambaul Ulum Surakarta menjadi bagian dari fenomena pesantren yang modern dan responsif terhadap perkembangan global. Keberadaan pesantren yang adaptif dan responsif dengan kebutuhan masyarakat pun mendapat tempat di hati masyarakat, walau eksistensinya belum cukup teruji.

Adaptasi dan responsi pesantren tradisional terhadap perubahan sosial (modernisasi) pada hakikatnya menjadikan pesantren tradisional dapat bertahan selama berabad-abad. Bahkan, Zamachsyari Dhafier (1982: 42) menyebutkan bahwa "rahasia" bertahannya pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional di Jawa adalah karena kemampuan kiai dalam merespon "selera" masyarakat, sehingga ia mampu berperan sebagai *"social engeneer"* dalam mengembangkan pesantren yang lebih responsif terhadap kebutuhan kehidupan modern.

Maknanya, pada konteks ini tampak bahwa pesantren mampu mewarnai perubahan sosial, bukan menghambat atau menghalangi perubahan sosial yang sudah menjadi keniscayaan masyarakat global, atau meminjam--istilah Hiroko Horikoski--kiai sebagai agen aktif dalam melakukan seleksi atas nilai-nilai dari beragam arus informasi yang masuk. Ada dua hal yang menjadi isu sentral pesantren di tengah

arus globalisasi, yakni tantangan pesantren tradisional di era global dan arah baru pesantren tradisional dalam menghadapi perubahan globalisasi itu sendiri.

4. Tantangan Pesantren Tradisional

Dewasa ini, tantangan pesantren tradisional menjadi sangat kompleks. Hal ini terjadi akibat dari perubahan kehidupan masyarakat, sebagai ekses dari derasnya aliran globalisasi (Akmal Hawi, 2005: 106). Aliran globalisasi merembes pada masifnya perubahan di bidang sosial-budaya, sistem nilai, politik, ekonomi, ilmu pengetahuan, dan teknologi yang akhirnya berpengaruh pada kehidupan warga pesantren.

Bahkan, Nurcholish Madjid (1997: 4) menggambarkan bahwa telah terjadi kesenjangan atau "gap" antara pesantren tradisional dengan dunia modern. Di satu sisi, dunia global sekarang ini masih didominasi oleh pola budaya Barat dan sedang diatur mengikuti pola-pola itu. Di sisi lainnya, pesantren-pesantren tradisional karena faktor-faktor historisnya, belum sepenuhnya menguasai pola budaya modern, sehingga kurang memiliki kemampuan dalam mengimbangi dan menguasai kehidupan dunia global. Alih kata, untuk memberikan respon saja sudah mengalami kesulitan.

Tantangan pesantren tradisional terberat lainnya, adalah sulitnya mencari sosok pengganti kiai perintis yang memiliki keilmuan mumpuni secara seimbang, baik ilmu agama, maupun ilmu umum. Hal ini menjadi penting, karena modernisasi membuat kehidupan menjadi dinamis dan progesif. Praktis, hadirnya sosok kiai yang sesuai dengan semangat zamannya menjadi penentu maju atau mundurnya pondok pesantren di tengah masyarakat. Tuntutan dan kebutuhan kehidupan modern, menjadikan pesantren harus akomodatif dengan perubahan kebutuhan masyarakat. Kaitannya dengan hal ini, teori Abdurrahman Wahid (1985: 42) yang menyebut pesantren sebagai subkultur,dan teori Clifford Geertz (1995: 45) tentang kiai sebagai *cultural broker* tidak lagi dapat dipraktikkan secara baik.

Teori Hiroko Horikoski,--terkait peranan kiai sebagai agen yang aktif dalam melakukan seleksi atas nilai-nilai dari beragam arus

informasi yang masuk--bisa menjadi pilihan bijak sang kiai dalam membimbing umat. Walau harus diakui efektifitasnya tidak begitu mujarab lagi sebagaimana sewaktu sebelum ada era digital di bilik-bilik pesantren. Adaptasi dan responsi kalangan pesantren terhadap segala bentuk kebaikan globalisasi menjadi keniscayaan. Praktis, upaya untuk melaksanakan *qaidah* klasik pesantren "pelestarian sesuatu yang dianggap baik, dan pengambilan hal baru yang lebih bermanfaat" *(al-muhafazha 'al'a al-qodim ash-shalih wa al-akhdz bil al-jadid al-ashlah)* menjadi hal yang harus segera diupayakan.

Tantangan lainnya adalah soal metodologi pengajaran pesantren tradisional itu sendiri. Praktik, metodik pengajaran dan budaya kehidupan pesantren yang mempertahankan ciri khas ke*salafiahan (traditionalism minded)* menjadikan turbulensi pesantren. Turbulensi terjadi dikarenakan arus globalisasi begitu deras mengalir dan pesantren berusaha membendungnya dengan konsistensi *istiqamah* ke*salafiahan* dalam menjalankan roda kepesantrenan. Mastuhu (2003: 126) mengungkapkan, jika lembaga pendidikan Islam,--tak terkecuali pesantren--menutup diri atau bersikap eksklusif akan ketinggalan zaman, sedang membuka diri berisiko kehilangan jati diri atau kepribadian.

Amin Abdullah (2004: x) pun mensinyalir pendidikan Islam masih bergerak dengan perspektif *inworld looking* (berorientasi ke dalam), tidak banyak upaya pengembangan ke luar karena masih sibuk mengurusi diri sendiri. Padahal, semestinya pendidikan Islam--termasuk pendidikan pesantren--idealnya harus menggunakan *outward looking,* yakni memahami apa yang terjadi dan berkembang di dunia global untuk kemudian mengantisipasinya dengan perbaikan-perbaikan ke dalam. Bahkan Abd. Rachman Assegaf (2004: 8) mengatakan pendidikan Islam saat ini tengah mengalami *intellectual deadlock* .

Kenyataan tersebut menjadi lebih jelas lagi, jika berkaca pada praktik pendidikan pesantren belakangan ini. Praktik pendidikan pesantren yang terpusat pada pesantren itu sendiri. Alih kata, pesantren cenderung "mengisolasi dirinya" dari kontak masyarakat. Utamanya, terkait dengan konsep dan idealitas kepesantrenan. Mulai dari norma-

norma, budaya kehidupan, materi pembelajaran, kurikulum, dan tujuan akhir yang ingin dicapai (mencari *ridha* Allah Swt selamat di dunia dan akhirat).

Padahal, masyarakat modern pun mempunyai ekspektasi, tuntutan dan kebutuhan tersendiri atas masa depan anak mereka. Kecenderungan masyarakat modern yang pragmatis, materialistis, konsumtif, hedonis dan oportunis kontra produktif dengan lembaga pesantren yang idealis, normatif, dan realistis. Di area inilah terjadi *gap* antara masyarakat versus pesantren, kiai/ustad/*gus, ning*, *vis a vis* abangan/ orang awam.

Perbedaan paradigmatik ini pelan tapi pasti menimbulkan kegoncangan (turbulensi) antar kedua entitas tersebut. Pesantren sebagai lembaga pendidikan di satu pihak, dan masyarakat sebagai *input* pesantren di lain pihak. Praktis, pesantren yang didedikasikan sebagai lembaga pendidikan dan sosial kemasyarakatan pun ditinggalkan masyarakatnya. Kiai sebagai lokomotif gerbong pencerahan akhirnya sulit memberi nasihat, sebab masyarakat malas minta atau diberi nasihat. Pesantren pun lama kelamaan menyusut jumlah santrinya. Jika tidak ada perbaikan *(treatment)* yang tepat, bisa jadi pesantren tersebut akhirnya tinggal nama, *alias* gulung tikar. Hal itu, dikarenakan pesantren dan masyarakat mengambil jalannya sendiri-sendiri, akhirnya tidak pernah bertemu pada satu titik yang sama.

Selain itu, tantangan sekaligus kelemahan pesantren tradisional yang umum adalah persoalan pengelolaan atau manajerial, kepemimpinan dan kurikulum pesantren. Kelemahan-kelemahan ini yang akhirnya berbuah pada pelabelan kata *jumud* dan *stereotip* negatif berlebih terhadap keberadaan pesantren tradisional. Pelbagai kelemahan pesantren tradisional digambarkan Nurcholish Madjid (1997: 95-86) sebagai berikut:

Penataan tata letak bangunan pesantren; letak masjid, asrama atau pondok, madrasah, kamar mandi, kakus (WC) umum, perumahan kiai dan lainnya, umumnya sporadis. Kamar-kamar asramanya, sempit, terlalu pendek, jendela terlalu kecil, dan pengaturannya semrawut. Di samping itu, minimnya peralatan seperti dipan, meja kursi, dan almari. Jumlah kamar mandi dan kakus (WC) tidak sebanding dengan

banyaknya santri yang ada. Ada juga pesantren tradisional belum menyediakan fasilitas ini, sehingga santrinya mandi dan buang air besar di sungai. Halamannya tidak teratur dan biasanya gersang, sehingga pada musim kemarau berdebu dan pada musim hujan becek. Kadang-kadang sampah berserakan di sana sini. Madrasah atau ruang kelas yang digunakan tidak memenuhi persyaratan metodik didaktik atau ilmu pendidikan yang semestinya, seperti ukuran yang terlalu sempit atau terlalu luas. Tempat ibadat (masjid/mushalla) pada umumnya mengecewakan: kebersihan lantainya kurang terjaga--ini ada hubungannya dengan sistem penyediaan air *wudhu*/kolam--, arsitektur bangunan dan pembagian ruangannya tidak menunjukkan efisiensi dan kerapian, kurangnya sistem penerangan, dan lainnya.

Uraian tersebut di atas, merupakan fakta empiris yang hingga kini masih menggejala di pesantren-pesantren tradisional. Namun, seiring perkembangan zaman dan kemapanan keilmuan sang kiai, pelbagai kelemahan-kelemahan tersebut mulai dicarikan jalan keluar dengan cara dan jalannya sendiri-sendiri. Selain itu, "tantangan", sekaligus tuduhan tidak berdasar muncul dari pihak eksternal pesantren yang akhir-akhir ini menggejala adalah asumsi dan *striotipe* pesantren-pesantren dekat dengan terorisme; alumni pesantren seolah menjadi anak kandung jejaring terorisme, baik *trans* nasional, maupun *trans* internasional. Asumsi itu seolah memukul telak pesantren, tetapi dengan kearifan dan keihlasan para kiai pesantren, asumsi tersebut diabaikan saja, tanpa adanya perlawanan frontal bahkan masyarakat dibiarkan menilai keshahihan (kebenaran) asumsi negatif itu.

5. Arah Baru Pesantren dalam Menghadapi Perubahan Globalisasi

Arus global pada kenyataannya bukanlah kawan, maupun lawan bagi pendidikan Islam,--tidak terkecuali pondok pesantren--melainkan sebagai dinamisator bagi "mesin" yang namanya pendidikan Islam. Bila pendidikan Islam mengambil posisi anti global, maka "mesin" tersebut akan tidak *stationaire*, alias macet, dan pendidikan Islam pun mengalami *intellectual shut down* atau penutupan intelektual. Sebaliknya, bila pendidikan Islam terseret oleh arus global, tanpa daya lagi identitas

keislaman sebuah proses pendidikan akan dilindas oleh "mesin" tadi. Karenanya, pendidikan Islam menarik ulur arus global, yang sesuai ditarik bahkan dikembangkan, sementara yang tidak sesuai diulur, dilepas atau ditinggalkan (Assegaf, 2004: 11). Mastuhu berpendapat bahwa menutup diri atau bersikap eksklusif akan ketinggalan zaman, sedang membuka diri berisiko kehilangan jati diri atau kepribadian (2003: 126).

Selaras dengan hal itu, kalangan pondok pesantren pun dalam merespon modernisasi sangat selektif dan berhati-hati. Sebagian kalangan kiai bahkan menggunakan *qaidah* (dasar-dasar) *usul fiqh* untuk mempertimbangkan manfaat dan *madhoratnya. Qaidah usul fiqh* yang lazim digunakan dalam merespon pelbagai hal baru yang belum ada sebelumnya, diantaranya: 1) *dzar'ul mafaasid 'ala jalbil mashaalih* (menolak kerusakan, lebih baik daripada mendatangkan kemaslahatan; 2) *maa laa yudraku kulluh*, *laa yutraku kulluh* (bila tidak bisa melaksanakan semuanya, maka jangan ditinggalkan seluruhnya).

Tidak mengherankan, jika Karel Steenbrink dalam konteks adaptasi dan respon pesantren tradisional terhadap modernisasi menyebutnya sebagai "menolak sambil mengikuti", dan dalam konteks pesantren menyebutnya sebagai "menolak dan mencontoh" (Azra, 1997: xiv). Ketegangan di internal pesantren tradisional terhadap perkembangan modernisasi begitu kental dan massif terjadi di awal-awal tahun 40-an hingga menjelang 80-an. Gambaran itu terlihat jelas dalam narasi historis Saifuddin Zuhri, "Guruku Orang-Orang dari Pesantren" berikut ini:

Menjelang tahun-tahun kemerdekaan Republik Indonesia, Barisan Ansor NU mengadakan pelatihan kepemudaan, banyak di antara peserta yang malu-malu memakai celana. Jika hendak pergi ke tempat latihan, dari rumah sudah mengenakan celana, tetapi di luarnya tetap memakai sarung. Baru setelah tiba di tempat latihan, bila dilihat sudah banyak temannya yang bercelana, barulah mereka menanggalkan kain sarungnya dan celana sudah siap dikenakan (2012: 233).

> … mereka masih enggan duduk di atas kursi, kebiasaan duduk di atas tikar. Suatu ketika kami mengadakan perayaan Maulid Nabi.

> Untuk menentukan macam apa tempat duduknya, apakah tetap di atas lantai ataukah di atas kursi, hampir saja perayaan menjadi urung. Sebagian menghendaki kemajuan, yaitu di atas kursi. Lalu, dipungut suara, sama kuat. Masing-masing pihak mempertahankan pendiriannya, hingga sudah mulai banyak yang mengambil sikap meninggalkan ruangan untuk pulang ke rumahnya masing-masing...(2012: 234).

> … lihatlah, pemuda-pemuda kita ini anak dari zamannya. Selama hidupnya, barulah kali ini memakai celana panjang dan dasi… Benar, anak zamannya, tiap zaman mempunyai anak-anaknya. Mereka korban dari keterbelakangan…(2012: 235).

Adaptasi dan responsi kalangan pesantren tradisional terhadap modernisasi berlanjut di era-era berikutnya hingga sekarang. Azyumardi Azra (1997: xxii) melihat bahwa respon pesantren terhadap modernisasi pendidikan Islam dan perubahan-perubahan sosial ekonomi yang berlangsung dalam masyarakat Indonesia sejak awal abad ini mencakup: 1) pembaharuan subtansi atau isi pendidikan pesantren dengan memasukkan subyek-subyek umum dan *vocational*; 2) pembaharuan metodologi, seperti sistem klasikal, penjenjangan; 3) pembaharuan kelembagaan, seperti kepemimpinan pesantren, diversifikasi lembaga pendidikan; dan 4) pembaharuan fungsi, dari semula hanya fungsi kependidikan, dikembangkan sehingga juga mencakup fungsi sosial ekonomi.

Modernisasi paling awal dari sistem pendidikan di Indonesia, harus diakui, tidak bersumber dari kalangan kaum muslim sendiri. Sistem pendidikan pertama kali, yang pada gilirannya mempengaruhi sistem pendidikan Islam, justru diperkenalkan oleh pemerintah kolonial Belanda. Ini bermula dengan perluasan kesempatan bagi pribumi dalam paruh kedua abad ke-19 untuk mendapatkan pendidikan.

Program ini dilakukan pemerintah kolonial Belanda dengan mendirikan *volkschoolen*, sekolah rakyat, atau sekolah desa *(nagari)* dengan masa belajar selama 3 tahun, di beberapa tempat di Indonesia sejak dasawarsa 1870-an. Pada tahun 1871, terdapat 263 sekolah dasar semacam itu dengan siswa sekitar 16.606 orang; dan menjelang 1892

meningkat menjadi 515 sekolah dengan sekitar 52.685 siswa (Azra, 1997: xii).

Kini, di era digital seperti sekarang, paradigma dan polarisasi kalangan pesantren terhadap modernisasi lebih akomodatif serta fleksibel. Tidak sedikit, alumni pesantren yang menguasai ilmu umum, sebut saja, Agus Zainal Arifin selain sebagai pakar bidang teknik informatika yang meraih doctor di Jepang, beliau juga pandai membaca kita kuning. Akhsyim Afandi yang meraih gelar M.A. dan Ph.D., dalam bidang makro-ekonomi masing-masing dari Kanada dan Australia juga fasih mengutip buah pikiran Imam Mawardi (Hosen, 2010: xxvii). Di sisi yang sama, Mukti Ali, Yudian Wahyudi, Musa Asy'ari, Yeny Wahid, Ulil Abshar Abdalla, Zuhairi Misrawi, Nor Haidi dan lainnya juga merupakan generasi pondok pesantren yang adaptif dengan perubahan.

C. Beberapa Studi Lain Sebagai Acuan

Seperti dikemukakan pada pembahasan sebelumnya, bahwa studi tentang pesantren sebenarnya telah banyak dilakukan oleh para ahli yang mempelajari Islam di Indonesia sejak pertengahan abad ke-19, hingga sekarang, tetapi masih ada sisi-sisi lain yang belum disentuh secara mendalam. Dawam Rahardjo (1974: 11), menyatakan bahwa pondok pesantren tradisional merupakan *sub* kultural yang unik dan penting untuk diteliti. Perhatian dan pembahasan terhadap persoalan ini tentu sudah banyak dilakukan, baik oleh peneliti ilmu-ilmu pendidikan, sosial, humaniora, maupun dari kalangan ilmu agama Islam, di antaranya sebagai berikut:

Pertama, Zamakhsyari Dhofier meneliti tentang tradisi pesantren studi kasus tentang pandangan hidup kiai di pondok pesantren Tebuireng Jombang dan pondok pesantren kecil Tegalsari di dekat kota Salatiga (1982). Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologis yang dalam pelaporannya bersifat historis dan etnografis. Fokus kajian utamanya, adalah tentang peranan kiai kedua pesantren tersebut dalam melestarikan dan menyebarluaskan Islam tradisional.

Penelitian Dhofier membuat polarisasi komponen pesantren di Indonesia yang terdiri dari pondok, masjid, pengajaran kitab Islam

klasik, santri dan kiai. Elemen dasar pesantren inilah yang kemudian dijadikan rujukan oleh para peneliti pesantren berikutnya sebagai teori tipologi pesantren. *Research* Imam Bawani, dkk di tahun 2010 tentang "Pesantren Buruh Pabrik" telah membuat tipologi baru tentang elemen dasar pesantren di era kontemporer, namun sifatnya sekadar sebagai pelengkap teori Dhofier. Lebih dari itu, penelitian ini memberi gambaran secara jelas tentang genealogi intelektual para pemimpin pesantren di Jawa, sehingga dapat ditemukan dan dilacak silsilah keturunan kiai satu dengan lainnya. Dengan demikian, genealogi sosial, dan intelektual kiai-kiai di Jawa pada khususnya, dan di Indonesia pada umumnya dapat dipotret secara jelas.

Kedua, penelitian Manfred Ziemeck yang disalin menjadi sebuah buku berjudul *Pesantren Islamische Building in Sozialen Wandel* yang merupakan disertasi *Doktors de Philosophie* pada Islam Wolfgang Goethe, Frankfrut, Jerman barat, tahun 1983. Buku ini diterjemahkan oleh Butche B. Soenjoyo ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Pesantren dalam Perubahan Sosial,* yang diterbitkan oleh Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta. Penelitian ini menyoroti tentang pengajaran dan pendidikan tradisional terutama di Asia dan tersebar di Indonesia. Persoalan yang diteliti adalah hubungan antara bentuk pendidikan tradisional dan perkembangan yang otosentris, yang terpusat pada diri sendiri. Hal ini dimaksudkan perubahan bentuk sosial, baik yang berusaha mempertahankan kebudayaan etnis dan identitas bangsa, maupun yang mengusahakan lenyapnya dominasi politik asing di dalam negeri.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa sebelum dan awal penjajahan, tempat-tempat pendidikan agama (asrama Hindu Budha dan pesantren Islam) adalah bentuk satu-satunya pendidikan yang dilembagakan dan digunakan pertama-tama untuk menyebarluaskan filsafat hidup dan gambaran nilai-nilai yang bersifat keagamaan; 2) ketika pada bagian kedua abad kedua abad ke-19 penguasaan kolonial Belanda mulai membangun bidang pendidikan pemerintah, dengan motif moral (politis etis) serta pula motif ekonomi (perbaikan eksploitasi kolonial) memainkan peranan pokok; 3) setelah kemerdekaan Indonesia, per-

juangan kemerdekaan di bidang pendidikan dipersiapkan dan didukung oleh gerakan-gerakan nasional, di mana kekuatan-kekuatan nasionalis sekuler (Budi Utomo, Taman Siswa) dan beberapa aliran politik Islam memainkan peranan yang berarti dalam mengenyahkan kolonialis. Pada tahap ini, dorongan pedagogis Islam reformis mempunyai dampak yang kaut dan memodernisasi arah ortodoks-tradisional yang ada hingga saat itu dari institusi-institusi pendidikan Islam, dengan mendirikan sekolah-sekolah formal tipe madrasah.

Ketiga, Research Abdul Gaffar Karim tentang *The Pesantren Based Ruling Elite In Sumenep In The Post New Order Indonesia* (1990). Penelitian ini pertama kali dipublikasikan di *Journal of Indonesian Islam*, yang mengkaji tentang politik lokal di Sumenep yang mengambil *setting* di Pesantren Bani Syarqawi. Hasil penelitian ini menjelaskan bahwa kepemimpinan di wilayah Sumenep cenderung dikuasai oleh keluarga kiai Syarqawi. Monopoli kekuasaan yang dipegang oleh keluarga kiai Syarqawi ini, sebagai akibat dari kesiapan keluarga Syarqawi masuk dalam berbagai aspek kehidupan; pendidikan, sosial budaya, dan politik lokal.

Melalui lembaga Pesantren An-Nuqayah kiai Syarqawi mendarma-baktikan diri untuk mencari ridha Ilahi. Sepeninggal kiai Syarqawi ditahun 1910, Pesantren An-Nuqayah dipimpin oleh kiai Bukhori dan kiai Idris, kemudian diwariskan ke generasi-generasi selanjutnya. Eksistensi Pensatren An-Nuqayah dari keluarga Syarqawi tidak lepas dari gaya kepemimpinan masing-masing kiai itu sendiri. Ada yang menerapkan kepemimpinan demokratis, authoritarian, semi-auto-ritarian, quasi-demokratis dan lain sejenisnya. Pada umumnya, masing-masing dari kiai tersebut menerapkan gaya kepemimpinan sesuai dengan situasi dan kondisi di zaman mereka masing-masing. Dengan pelbagai gaya kepemimpinan tersebut, dan kepakaran keilmuan yang dimiliki para kiai, menjadikan Pesantren An-Nuqayah dapat bertahan sampai sekarang, sekaligus menandakan eksistensi Bani Syaqawi itu sendiri.

Keempat, penelitian dari hasil desertasi Mohammad Muchlis Solichin tentang *Kebertahanan Pesantren Salaf Di tengah Arus Moder-*

nisasi Pendidikan: Fenomena Pondok Pesantren Al-Is'af Kalaban, Guluk-Guluk Sumenep (2011). Penelitian ini memfokuskan kajiannya pada kebertahanan pesantren salaf di tengah modernisasi pendidikan di Sumenep Madura. Metodologi yang digunakan dengan lahan garapan kualitatif, jenis penelitiannya bertendensi khas *natural setting* sebagai sumber data langsung, peneliti berstatus sebagai instrumen kunci *(key instrument)*, bersifat deskriptif, lebih mementingkan proses dari pada produk, dan berkecenderungan menganalisis data dengan cara induktif, sekaligus lebih mengutamakan makna.

Hasil penelitian menjelaskan bahwa pesantren al-Is'âf mempertahankan nilai-nilai pesantren *salaf* berupa kesederhanaan, kemandirian, asketisme yang terbukti dapat membentengi pesantren dari gempuran pengaruh luar pesantren. Meskipun demikian, dalam banyak hal, pesantren tersebut telah mengadakan berbagai penyesuaian-penyesuaian dengan prinsip-prinsip pendidikan modern. Penyesuaian-penyesuaian tersebut terutama sekali menyangkut sistem penjenjangan, kepemimpinan dan manajemen pendidikan dan metodologi pembelajarannya.

Bertahannya pesantren al-Is'âf dengan sistem pendidikan tradisionalnya tidak terlepas dari pandangan dan prinsip pengasuh pesantren itu, bahwa mendalami ilmu-ilmu keislaman adalah wajib dan harus melalui sumber aslinya, yaitu kitab-kitab klasik berbahasa Arab. Bertahannya Pesantren al-Isâf dengan pendidikan tradisionalnya itu, yang dibarengi dengan berbagai perubahan dalam metodologi pembelajarannya, menghasilkan proses pembelajaran yang secara substansial tidak keluar dari pendidikan tradisional, namun secara metodologi telah mengalami berbagai perubahan dan inovasi.

Kelima, penelitian Seyed Mahdi Sajjadi tentang *Religious Education and the Delegitimation of Knowledge* (2007). Reseach ini memaparkan bahwa kecepatan informasi di era global harus diimbangi oleh pencerahan pengetahuan. Perubahan epistemologi pendidikan agama pun dijadikan salah satu penyaringan *(filter)* terhadap pengetahuan. Pendidikan agama pun dikembangkan dengan multi disiplin. Bahkan Seyed Mahdi merekomendasikan agar pendidikan agama bisa didekati

dengan beragam keyakinan agama yang ada, sehingga pendidikan benar-benar menjadi kajian yang aktual. Di sinilah informasi pengetahuan mengambil tempat, tidak saja menjadikan agama sebagai kepercayaan, paham, dan ajaran melainkan menjadi nilai-nilai kemanusiaan. Namun demikian, Seyed Ali Ashraf mengkritik terhadap hegemoni teknologi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat.

Pendidikan Islam pada hakikatnya lebih komprehensif dibandingkan dengan sistem pendidikan sekuler. Ia Seyed Mahdi percaya bahwa salah satu dampak negatif dari teknologi menekankan pada teknologi itu sendiri, karena sifat performatif yang lebih, menekankan aspek material dari kehidupan manusia dan mengabaikan aspek spiritual, sedangkan pendidikan Islam memperhitungkan semua aspek eksistensi manusia (misalnya, bahan , spiritual, sosial, mental, politik, dan ekonomi). Pendekatan Islam terhadap pendidikan agama, pertama dan terutama, didasarkan pada konsepsi dan wawasan Islam, tidak terkecuali dari para filsuf Muslim yang menyajikan dunia dan manusia sebagai dua unsur dari sebuah diskusi metafisik.

Keenam, penelitian Ahmad Yunus, dkk., yang meneliti "Nilai-Nilai Budaya dalam Kehidupan Pesantren di Daerah Situbondo Jawa Timur". Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, dengan menekankan pada deskriptif analisis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa nilai-nilai budaya yang dibangun di pesantren cenderung dogmatis dan teosentris. Kecenderungan sikap yang demikian ini menjadikan pesantren tradisional terlihat "kaku", sentralistik pada sosok sang kiai dan sulit diatur. Walau kenyataannya, kehidupan dunia pesantren senantiasa adaptif dengan perubahan, dan kebutuhan masyarakat sekitar. Lebih lanjut, hasil penelitian ini menjelaskan bahwa kebanyakan pesantren yang ada di Situbondo dibangun dengan pilar-pilar modal sosial yang ada.

Ketujuh, Research Ronald Alan Lukens Bull pada tahun 2005, tentang *A Peaceful Jihad: Javanese Islamic Education and Religius Construction*. Penelitian ini menggunakan pendekatan etnografik dengan menampilkan identitas pesantren yang dianggap tradisional ternyata mampu *survive* dalam era globalisasi. Lebih dari itu, pesantren ternyata

terbukti *Leasing* dalam hal pencetakan identitas bangsa. Penelitian Bull, juga membuat tipologi pesantren yang terdiri dari tiga kategori, yakni; 1) pesantren tradisional atau *salafiah;* 2) pesantren modern atau *khalafiah;* 3) pesantren terpadu. Penelitian tersebut memberi gambaran bahwa pendidikan Islam di Indonesia telah mengalami perkembangan yang sangat dinamis dalam satu abad terakhir, mulai dari sistem pengajian individual, pesantren, madrasah dan pesantren madrasah; 2) pada tahap sistem pendidikan individual dan pesantren, kiai memiliki peran sentral dalam mengembangkan model pendidikannya. Sedangkan pada tahap madrasah, model pendidikan sudah tidak lagi bergantung pada kiai saja, tetapi lebih ditentukan pada mekanisme sistem; 3) model pendidikan pesantren dan madrasah sudah terbukti mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman, di samping tetap mempertahankan tradisi keislaman yang mengakar bagi bangsa Indonesia.

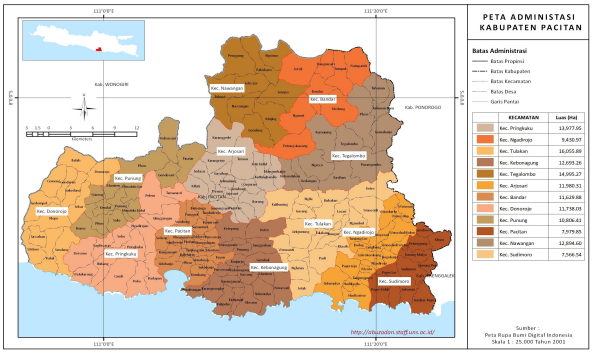
BAB V

GAMBARAN UMUM PONDOK PESANTREN

A. Kabupaten Pacitan dan Pondok Tremas

Sebagai bekas kekuasaan Kerajaan Mataram di bawah Kesultanan Yogyakarta, Kabupaten Pacitan memiliki luas wilayah dan topolografi kewilayahan yang cukup unik. Kabupaten Pacitan sebagai salah satu dari 38 Kabupaten/Kota di Provinsi Jawa Timur yang terletak di bagian Selatan Barat Daya. Ia terletak di antara 07^0 55' - 08^0 17' Lintang Selatan 110° dan 55' - 111° 25' Bujur Timur, dengan luas wilayah 1.389,8716 Km^2 atau 138.987,16 Ha yang sebagian besar berupa bukit, gunung, dan jurang terjal.

Batas wilayahnya terdiri dari: sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Ponorogo dan KabupatenWonogiri; sebelah selatan berbatasan dengan (JawaTengah) Samudera Indonesia; sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Wonogiri (Jawa Tengah), dan; sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Trenggalek. Secara administratif, Kabupaten Pacitan terbagi atas 12 Kecamatan, 5 Kelurahan dan 166 Desa. Kecamatan yang paling luas wilayahnya adalah Kecamatan Tulakan, yaitu 161,61 Km^2 dan Kecamatan Tegalombo seluas 149,25 Km^2. Sebaliknya, Kecamatan dengan luas wilayah paling kecil adalah Kecamatan Sudimoro, dengan luas 71,86 Km^2.



Gambar 5. Peta Administratif Kabupaten Pacitan

Di tilik dari perspektif topografi, Kabupaten Pacitan terdiri atas daerah pantai, dataran rendah dan perbukitan. Kondisi tersebut membawa konsekuensi munculnya keberagaman perilaku masyarakat terutama perbedaan mata pencaharian. Kondisi topografi tersebut dapat dirinci sebagai berikut: 1) datar (kelas kelerengan 0-5%) dengan luas 55,59 Km^2 atau 4% dari luas wilayah Kabupaten Pacitan; 2) berombak (kelas kelerengan 6-10%) dengan luas 138,99 Km^2 atau 10% dari luas wilayah Kabupaten Pacitan; 3) bergelombang (kelas kelerengan 11-30%) dengan luas 333,57 Km^2 atau 24% dari luas wilayah Kabupaten Pacitan; 4) berbukit (kelas kelerengan 31-50%) dengan luas 722,73 Km^2 atau 52% dari luas wilayah Kabupaten Pacitan; 5) bergunung (kelas kelerengan >52%) dengan luas 138,99 Km^2 atau 10% dari luas wilayah Kabupaten Pacitan.

Pada umumnya, curah hujan tahunan di Kabupaten Pacitan paling tinggi jatuh pada bulan Januari dan Desember dengan rata-rata curah hujan sebesar 581 mm^3, suhu udara berkisar antara 22,6^{0}C sampai dengan 32,1°C, dengan kelembaban udara tahunan rata-rata 77%. Praktis, laiknya di daerah-daerah lainnya musim tanam padi pun dilaksanakan di bulan Januari hingga Desember. Sementara itu, musim tanam *palawija*—jagung, ketela, kedelai, ubi kayu, kacang-kacangan, dan lain sejenisnya—jatuh dibulan-bulan April hingga musim penghujan bergulir lagi. Tata guna lahan merupakan gambaran tentang penggunaan ruang wilayah dan aktivitas masyarakat. Sesuai dengan peruntukannya tata guna lahan di Kabupaten Pacitan adalah sebagai berikut:

Table 1. Geografis Kabupaten Pacitan

1	Tanah ladang	:	21,51% atau 29.890,58 ha;
2	Pemukiman Penduduk	:	02,27% atau 3.153,33 ha;
3	Hutan	:	58,56% atau 81.397 ha;
4	Sawah	:	09,36% atau 13.014,26 ha;
5	Pesisir dan tanah kosong	:	08,29% atau 11.530,99 ha.

Selain itu, setidaknya terdapat lima daerah aliran sungai (DAS) yang besar di Kabupaten Pacitan, meliputi DAS Grindulu yang berlokasi di wilayah Kecamatan Tegalombo, DAS Lorok yang berlokasi di wilayah Kecamatan Ngadirojo, DAS Baksooko Punung, DAS Pagotan yang berlokasi di wilayah Kecamatan Arjosari dan DAS Bawur yang berlokasi di wilayah Kecamatan Sudimoro. Debit air permukaan secara keseluruhan ± 1,400 juta m^3/tahun, sedangkan untuk debit DAS Grindulu di Pos AWRL 10-80 m^3/dt. Menurut berbagai sumber aliran sungai yang rentan meluap adalah DAS Grindulu Tegalombo, DAS Baksooko Punung, dan DAS Pagotan Arjosari. Ketiga DAS tersebut, acap kali terjadi banjir, lebih-lebih tatkala badan sungainya tersumbat sampah dan terjadinya sendimentasi dalam jumlah yang besar.

Kini, memasuki usianya yang ke-268, pasang surut pemerintahan satu dekade ke dekade berikutnya penuh dengan warna dan dinamika. Masing-masing rezim pemerintahan membuat terobosan dan kebijakan yang ujungnya ingin menyejahterakan kehidupan warga masyarakat Pacitan. Tercatat sudah ada tiga puluh bupati silih berganti, naik dan turun memerintah di bekas *tanah perdikan* ini. Mulai dari bupati pertama, Notopoero (1745-1750 M) hingga bupati ke tiga puluh, yakni H. Indartato (2011-2016) mempunyai cara dan metode tersendiri dalam menyejahterakan rakyatnya.

Bahkan, dalam beberapa priode terkhir ini Kabupaten Pacitan mempunyai berbagai slogan program pembangunan yang berbasis pada kearifan lokal. Sebut saja, Pemerintah Kabupaten Pacitan memiliki Komitmen yang tinggi, terutama terkait dengan pengentasan kemiskinan melalui Program PUNADIRPA, GERBANG INTAN,

GERBANG EMAS, GRINDULU MAPAN. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1) Program PUNADIRPA (Punung-Nawangan-Ngadirojo-Pacitan). Program pembangunan kawasan bertujuan untuk membangun ekonomi, sehingga diharapkan mempercepat pemerataan pembanguna Kabupaten Pacitan.
2) Program GERBANG INTAN (Gerakan Membangun Insan Pacitan). Program pembangunan sosial-ekonomi yang bertujuan membentuk manusia dan masyarakat seutuhnya. Pembangunan manusia seutuhnya memiliki makna terciptanya hubungan yang selaras, serasi dan seimbang antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan lingkungannya, sesama manusia, materiil dan spirituil, kehidupan sosial dan pribadi, hak dan kewajibannya.
3) Program GERBANG EMAS (Gerakan Membangun Ekonomi Masyarakat Pacitan). Gerakan membangun ekonomi masyarakat Pacitan dicanangkan pada tanggal 19 Pebruari 2007 bertepatan dengan Hari Jadi ke-262 Kabupaten Pacitan, merupakan strategi mengakselerasi pembangunan ekonomi dalam upaya pengentasan kemiskinan dan pengurangan pengangguran serta mempercepat peningkatan pertumbuhan ekonomi Pacitan Tahun 2007-2011. Gerbang Emas Pacitan mendorong semangat masyarakat Pacitan untuk mewujudkan masyarakat Pacitan yang berkesejahteraan sosial, mandiri dan berkualitas; dengan program prioritas: Optimalisasi Pengelolaan Sumber Daya Alam dan Pengembangan Potensi Wilayah; Mendorong Peningkatan Penanaman Investasi; Menumbuhkembangkan Industri Pengolahan Hasil; Pemenuhan Kebutuhan Infrastruktur Dasar dan Sarana Ekonomi; Pembangunan Infrastruktur Jalan Lintas Selatan; Peningkatan Akses dan Layanan Kesehatan serta Pendidikan Dasar, Ketersediaaan Pangan, Akses Permodalan; Pengembangan Kesempatan Kerja serta Mendorong Partisipasi Masyarakat dan Dunia Usaha.
4) Program GRINDULU MAPAN (Gerakan Terpadu Menyejahterakan Masyarakat Pacitan). Program ini merupakan kolaborasi program-program pembangunan sebelumnya, dengan menitik-

beratkan pada percepatan dan perluasan pembangunan ekonomi guna mengekang angka kemiskinan. Program kemiskinan menjadi prioritas karena merupakan permasalahan pemerintah pusat dan daerah yang mendesak dan memerlukan langkah-langkah penanganan dan pendekatan yang sistematis, terpadu dan menyeluruh, dalam rangka memenuhi hak-hak dasar warga negara secara adil dan layak. Sebagai program baru, GRINDULU MAPAN memerlukan program aksi yang terencana, terarah, terpadu dan terukur (Baca, dokumen IRPMJ Kabupaten Pacitan, 2011-2016).

Selain program pembangunan yang berbasis pada kearifan lokal, Pemerintah Kabupaten Pacitan pada Periode 2012-2016, telah merumuskan langkah-langkah pembangunan ekonomi yang bertumpu pada pengembangan industri strategis dan jasa yang berdaya saing global. Pembangunan industri strategis dan jasa berdaya saing global, membutuhkan keunggulan faktor *input* produksi dan jaminan investasi yang dirumuskan dalam misi Pembangunan Daerah sebagai berikut: 1) terwujudnya SDM profesional dan berdaya saing tinggi, mandiri, berakhlak mulia dan berbudaya; 2) terwujudnya infrastruktur dasar berkualitas; 3) tewujudnya suasana aman dalam bidang politik, hukum, ekonomi, sosial dan budaya; 4) terwujudnya pengelolaan SDA secara bertanggung jawab dan berwawasan lingkungan; 5) terwujudkan pemerintahan yang berkualitas, berlandaskan *prinsip good governance and clean government*; 6) terwujudnya pertumbuhan ekonomi yang didukung industri berbasis agroindustri (pertanian, kehutanan, peternakan, perikanan dan kelautan), pariwisata, serta tambang dan mineral (Dokumen, *Actionplan Percepatan dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Pacitan* (AP3EP) 2012-2016).

Di tilik secara demografis, jumlah penduduk Kabupaten Pacitan sebesar 540.881 jiwa, terdiri dari laki-laki 264.112 jiwa dan perempuan 276.769 jiwa. Laju pertumbuhan penduduk Kabupaten Pacitan berdasarkan Sensus Penduduk 2010 sebesar 0,28%. Komposisi penduduk menurut kelompok umur menunjukkan bahwa penduduk *usia lanjut* meningkat dari 11,16% menjadi 11,75%. Hal ini sesuai dengan Angka Harapan Hidup dari umur 70,30 tahun menjadi 71.26 tahun.

Rasio ketergantungan total sebesar 51,29% yang berasal dari Rasio Ketergantungan Penduduk Muda sebesar 33,52% dan rasio Ketergantungan Penduduk Tua sebesar 17,77%. Terjadi transisi struktur penduduk usia produktif, dengan prediksi situasi sebagai berikut: 1) penurunan ratio ketergantungan dengan jumlah penduduk usia kerja produktif dibanding jumlah penduduk muda dan jumlah penduduk tua mencapai angka tertinggi. Tingginya penduduk usia produktif, menuntut penyediaan lapangan kerja baru. Untuk itu, diperlukan upaya Pemerintah Daerah untuk mendorong pertumbuhan investasi, industri, dan jasa dalam penyerapan tenaga kerja skala besar; 2) tumbuhnya produktifitas ekonomi kondisi premium, sehingga diperlukan percepatan peningkatan mutu pendidikan untuk mendorong produktifitas perekonomian (Dokumen, AP3EP, 2012-2016).

Dalam konteks itu, masing-masing rezim pemerintahan satu ke rezim pemerintahan lainnya meninggalkan legesi yang cukup baik. Indikasinya, terlihat dari naiknya Indek Pembangunan Manusia (IPM); turunnya laju penduduk miskin pertahun; naiknya PDRB per kapita; terkendalinya laju inflasi; dan pertumbuhan ekonomi yang cukup baik. Adapun gambarannya sebagai berikut:

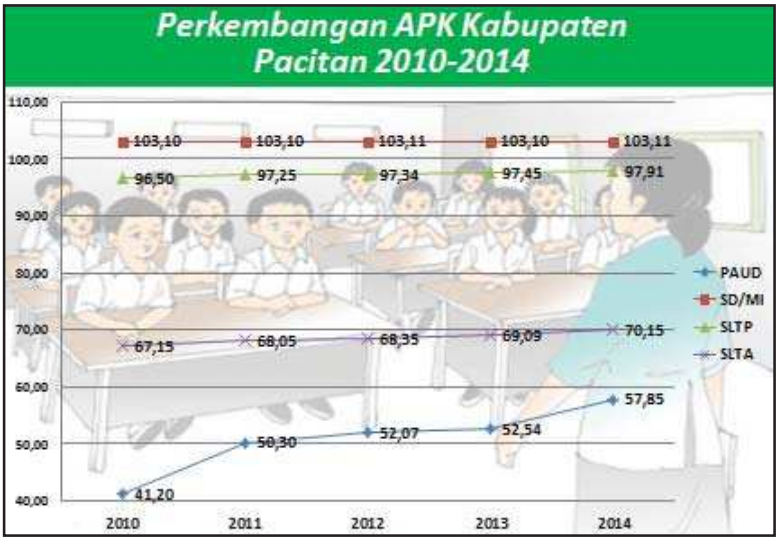
Capaian Indikator Kab. Pacitan tahun 2012

No	Indikator Kinerja Pembangunan Daerah	Target RPJMD 2012	Realisasi		Keterangan
			2011	2012*	
1	PDRB ADHK (Milyar)	1.528	1.651	1.762	Naik 6,72%
2	PDRB ADHB (Milyar)	3.179	3.741	4.197	Naik 12,18%
3	Pertumbuhan ekonomi (%)	6,60	6,67	6,73	Naik 0,06%
4	Laju inflasi (%)	4,98	4,34	3,84	Turun 0,5%
5	PDRB per kapita (ribu)	5.674	6.878	7.724	Naik 12,30%
6	Penduduk Miskin (%)	15,43	18,13	17,07	Turun 1,06%
7	Indek Pembangunan Manusia (IPM)	71,95	72,07	72,91	Naik 0,84%

Gambar 6. Capaian Indikator Kab. Pacitan 2012

Bahkan, menurut laporan Propinsi Jawa Timur dilihat dari perspektif pengangguran terbuka, dan Indek Pembangunan Manusianya (IPM) Kabupaten Pacitan sangat baik. Sebab, selama tiga tahun terakhir jumlah pengangguran terbuka hanya 0,87 pada 2010; 2,70 pada 2011; dan 1,16 pada 2012, sehingga dari urutan terendah tingkat propinsi.

Selain itu, IPM (Indek Pembangunan Manusia) Kabupaten Pacitan juga cukup menjanjikan di tiga tahun terakhir. Hal ini terlihat dari IPM 2009 berada di level 69, naik menjadi 69,5 pada 2010, dan 70,1 pada 2011-2012 (Bapeda Propinsi Jawa Timur, 2013). Dengan demikian, walaupun Kabupaten Pacitan merupakan daerah tujuan yang relatif terpencil dari berbagai wilayah lainnya, namun moda ekonomi dan pembangunan manusianya relatif berjalan dengan baik. Tidak hanya IPM yang mengalami pergerakan positif, tetapi APK (Angka Partisipasi Kasar) juga dalam kondisi yang sama. Terhitung mulai tahun 2010 hingga 2014 APK Kabupaten Pacitan berangsut naik.



Gambar 7. Laju Pergerakan APK Kabupaten Pacitan 2010-2014

Gambaran tersebut, seolah menemui titik pembenaran tatkala melihat Desa Tremas di Kecamatan Arjosari yang menjadi salah satu desa dari 171 desa di Kabupaten Pacitan. Di samping IPM dan APK Desa Tremas yang dari tahun ke tahun mengalami perbaikan, tetapi Desa Tremas juga memancarkan pesona magisnya berkat Pondok Tremas.

Hal itu dikarenakan Pondok Tremas diretas dalam kelahirannya di garba desa Tremas itu sendiri. Praktis, desa ini menjadi salah satu ikon Kabupaten Pacitan di tingkat global, yang dikenal diberbagai belahan dunia. Rahim pondok ini nantinya terbukti melahirkan generasi emas Pacitan yang mendunia—akan dibahas di pembahasan berikutnya—, sekaligus sebagai retasan genealogi keilmuan ulama di Indonesia.

Lebih dari itu, Desa Tremas merupakan salah satu desa yang ada di Kecamatan Arjosari, Kabupaten Pacitan. Desa Tremas dibatasi oleh beberapa desa yaitu, sebelah utara dibatasi oleh desa Gayuhan, sebelah timur dibatasi oleh desa Jati Malang, sebelah selatan dibatasi oleh desa Arjosari dan di sebelah barat dibatasi oleh desa Sedayu. Desa Tremas memiliki luas wilayah sebesar 285,28 ha. Desa ini memiliki 6 dusun dan 4 anak dusun. Ke enam dusun itu adalah; Dusun Krajan, Dusun Kulak, Dusun Pojok, dengan anak dusun Gunung Lembu, Dusun Karang Asem, dengan anak dusun Pageran, Dusun Lenjoh, dengan anak dusun Ngepoh, dan Dusun Tanjung dengan anak dusun Plumpung. Mata pencaharian penduduknya adalah bertani, yakni bercocok tanam padi, kacang tanah, kedelai, kelapa, pisang, sayur mayur dan sebagainya.

Desa Tremas terletak pada 11 kilometer dari kota Pacitan ke utara dan 1 kilometer dari kecamatan Arjosari. Desa Tremas dipagari oleh bukit-bukit kecil yang melingkar di mana sebelah utara dan sebelah timur desa Tremas mengalir sungai Grindulu yang selalu membawa lumpur banjir di waktu musim penghujan. Oleh karenanya, pondasi rumah penduduk desa tersebut rata-rata sangat tinggi bila dibandingkan dengan pondasi rumah penduduk di daerah yang bebas banjir.

Di desa inilah nantinya di retas Pondok Tremas sebagai basis penyiaran agama Islam di Kabupaten Pacitan, sedangkan Kecamatan Arjosari merupakan salah satu dari 12 Kecamatan yang ada di Kabupaten Pacitan. Kecamatan Arjosari terletak di sebelah utara ibu kota Kabupaten Pacitan yang berbatasan sebelah utara dengan Kecamatan Nawangan, sebelah selatan dengan Kecamatan Pacitan, sebelah timur dengan Kecamatan Tegalombo dan sebelah barat dengan Kecamatan Punung.

Kecamatan Arjosari memiliki wilayah administrasi terdiri dari 17 Desa, 104 Dusun 136 Rukun Warga dan 398 Rukun Tetangga. Jumlah penduduk per Juni 2010 sejumlah 40.012 jiwa. Laki-laki berjumlah 20.029, sedangkan perempuan berjumlah 19.983 jiwa. Kepadatan penduduk rata-rata 331-484 jiwa/Km, dengan luas wilayah 121,07 Km^2. Luas wilayah tersebut, sebagian besar berupa perbukitan ±85%. Kondisi ini cukup strategis di fungsikan sebagai lahan pertanian, perkebunan, kehutanan, dan pertambangan. Di samping itu, wilayah tersebut dapat pula difungsikan sebagai daerah penyangga tanah dan air serta menjaga keseimbangan ekosistem Kecamatan Arjosari.

Pondok Tremas,--sebagaimana telah dibahas pada bab sebelumnya--pada hakikatnya merupakan pondok tertua di Kabupaten Pacitan. Pondok Tremas, didirikan pertama kali oleh KH. Abdul Manan pada tahun 1828 di Desa Semanten. Desa Semanten merupakan salah satu desa yang berada di wilayah Kecamatan Pacitan, Kabupaten Pacitan. Beberapa tahun menempati Desa Semanten, dikarenakan alasan keluarga kemudian Pondok Tremas diboyong KH. Abdul Manan pindah ke Desa Tremas, Kecamatan Arjosari, Kabupaten Pacitan. Tidak ada catatan yang pasti, tahun kepindahan Pondok Tremas ke Desa Tremas, namun diyakini sekitar tahun 1830 Masehi.

Kepindahannya ke Desa Tremas, nantinya Pondok KH. Abdul Manan ini dikenal secara luas dengan sebutan Pondok Tremas, atau Pondok Pesantren Tremas. Pondok ini dibangun di sebidang tanah keluarga KH. Abdul Manan, berada di jalan *Patrem,* nomor 21 Tremas Arjosari Pacitan. Letak pondok berada di kedalaman Desa Tremas, sepi dan jauh dari hingar bingar keramaian.

Di era perintisan KH. Abdul Manan (1828) hingga era KH. Hamid Dimyathi (1948) keberadaan pondok cukup terpencil, sulit terjangkau moda transportasi. Sebab, berada jauh di dalam Desa Tremas, kira-kira satu kilo meter dari tepi jalan raya jurusan Pacitan-Ponorogo. Kala itu, transportasi Pacitan-Ponorogo hanya bisa ditempuh dengan jalan kaki. Belum ada angkutan umum, hanya truk pengangkut barang-barang Belanda yang melintas. Padahal, Pacitan-Ponorogo jarak tempuhnya kira-kira empat hingga enam jam perjalanan kaki.

Namun, beberapa tahun setelah kemerdekaan Republik Indonesia, jalan Pacitan-Ponorogo sudah dioperasikan jasa angkutan umum. Hanya saja, armadanya masih sangat terbatas. Sehari sekali, bahkan terkadang tidak beroperasi berhari-hari. Akses jalannya pun masih sangat sulit. Jalan raya Pacitan-Ponorogo berbelok-belok menyesuaikan garis sungai Gerindulu sepanjang kurang lebih 30-40 kilo meter. Badan jalan raya hampir 100% merapat dengan bibir sungai Gerindulu.

Praktis, sepanjang jalan berada di tepi tebing, dan jurang. Batu-batu besar dari lereng bukit di tepi jalan sering kali runtuh. Jika, tidak hati-hati pengguna jalan bisa tertimpa reruntuan kapan saja. Bahkan, menurut pelbagai catatan sudah banyak korban yang tertimpa bebatuan dan longsoran tanah saat melintas di jalan Ponorogo-Pacitan. Apalagi, jika pengguna jalan lalai bisa saja terpelanting masuk ke jurang yang tingginya 5 hingga 15 meter dari permukaan jalan. Hal ini dikarenakan bahu jalan sempit, dan licin. Lebih-lebih, jika hujan mengguyur. Catatan aparat kepolisian di sepuluh tahun terakhir, hampir setiap tahun ada saja kecelakaan lalu lintas, misalnya mobil masuk sungai atau jurang akibat kelalaian.

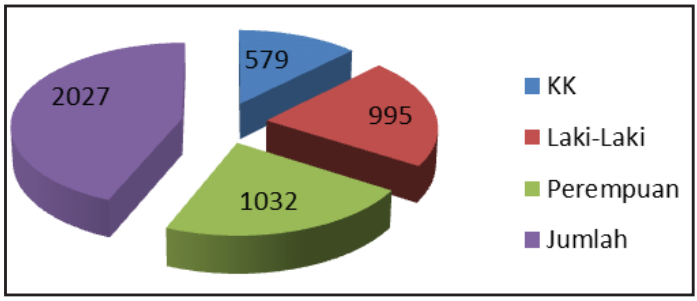
Kini, jalan Pacitan-Ponorogo sudah mulai mendapat perhatian dari pemerintah. Pembangunan jalan hingga per April 2014 masih di kerjakan. Bahu jalan mulai lebar. Batu-batu tebing mulai di alihkan. Belokan ekstrim *dikepras* (dinormalkan). Drainase aliran air juga dibangun di kiri kanan jalan. Awalnya, sepanjang jalan hampir tidak difungsikan drainase aliran air. Aspal jalan pun, laiknya jalan-jalan kota besar lainnya. Rupanya kebijakan Jalan Lintas Selatan (JLS) yang menghubungkan Banyuwangi Pacitan di era pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) seolah membuka harapan baru atas keluasan akses kota Pacitan.

Imbasnya, jalan jalur utama Pacitan-Surabaya di bangun dan diperluas. Praktis, akses Pondok Tremas dari jalur Surabaya Pacitan menjadi lebih mudah dan terjangkau. Kondisi yang demikian, jelas sangat menguntungkan bagi para santri yang berasal dari arah Surabaya, Jombang, Nganjuk, Madiun, Ponorogo dan kota-kota lainnya, karena lebih nyaman menikmati perjalanan. Secara geografis, letak Pondok

Tremas dapat dilihat pada gambar sebagai berikut:

Gambar 8. Peta Pondok Pesantren Tremas

Secara demografis, jumlah penduduk Desa Tremas per 2014 sebesar 2027. Penduduk di Desa Tremas seluruhnya adalah masyarakat pedesaan yang berasal dari etnis Jawa. Namun, keberadaan Pondok Tremas yang merupakan salah satu pondok pesantren tertua di pulau Jawa, menjadikan Desa Tremas terbuka terhadap kehadiran suku, etnis, dan penduduk dari daerah lain, baik penduduk asli Indonesia, maupun penduduk mancanegara. Jumlah penduduk Desa Tremas, Kecamatan Arjosari, Kabupaten Pacitan yang terdapat pada setiap dusunnya, dapat dilihat pada tabel di bawah ini.



Tabel 3. Jumlah Penduduk Desa Tremas

Berdasar tabel tersebut di atas, menunjukkan bahwa Desa Tremas yang memiliki jumlah penduduk sebesar 2027 jiwa, lebih didominasi oleh kaum perempuan dengan jumlah sebesar 1032 jiwa, sedangkan jumlah penduduk laki-laki sebesar 995 jiwa. Penduduk Desa Tremas tersebut mendiami wilayah seluas 285,28 ha, sehingga dapat dikatakan bahwa Desa Tremas merupakan desa dengan kepadatan penduduk yang rendah. Dengan kepadatan 786,6. Hal itu karena lahan yang digunakan untuk pemukiman hanya seluas 39,369 ha, sedangkan sisanya merupakan lahan yang dimanfaatkan untuk pertanian, perkantoran, lapangan olahraga dan lain sebagainya.

Penduduk Desa Tremas merupakan potensi sumber daya manusia yang dapat dikembangkan dan akan selalu menjadi faktor penentu bagi kondisi Desa dalam berbagai bidang. Penduduk mulai dari individu hingga organisasi dalam masyarakat maupun pemerintahan desa merupakan pilar-pilar yang menjadikan suatu desa menjadi desa maju ataupun menjadi desa tertinggal. Kerja sama yang baik antar berbagai komponen masyarakat tersebut akan menjadikan sebuah desa maju dan berkembang.

Sebaliknya, apabila setiap komponen masyarakat tersebut lebih mementingkan ego sektoral demi mengejar keuntungan pribadi, maka masyarakat kecil yang akan menderita karena dampak dari ketidakharmonisan kinerja antar berbagai komponen masyarakat tersebut. Jumlah penduduk Desa Tremas berdasarkan usia pada tahun 2013 dapat dilihat pada tabel sebagai berikut:

Tabel 4. Jumlah Usia Penduduk Desa Tremas

No	Keterangan	Jumlah
1.	Usia 0-12 bulan	4 orang
2.	Usia 1-5 tahun	97 orang
3.	Usia 5-7 tahun	73 orang
4.	Usia 7-18 tahun	356 orang
5.	Usia 18-56 tahun	1091 orang
6.	> 56 tahun	405 orang
Jumlah		2027 orang

Sebagaimana yang telah disinggung pada bagian sebelumnya, bahwa penduduk Desa Tremas mayoritas bekerja pada sektor pertanian. Mayoritas penduduk prianya bekerja sebagai petani, yang lainnya sebagai peternak, pembuat bata bata, guru, dan dalam bidang perbengkelan. Sedangkan kaum wanita lebih banyak sebagai ibu rumah tangga sembari membantu suami mengurus sawah. Tingkat ekonomi penduduk di Desa Tremas tahun 2013 dapat dilihat pada tabel berikut ini.

Tabel 5. Tingkat Pendidikan Penduduk Desa Tremas

No	Keterangan	Laki-laki	Wanita	Jumlah
1.	Petani	263	156	419
2.	Buruh Tani	98	73	171
3	PNS	11	12	23
4	Pengrajin Industri Rumah Tangga	4	12	16
5	Pedagang keliling	3	2	5
6	Montir	3	-	3
7	TNI	4	-	4
8	Pensiunan PNS/TNI/POLRI	9	16	25
9	Pengusaha kecil & menengah	49	41	90
10	Karyawan swasta	69	53	122
11	Sopir	2	-	2
12	Tukang becak	5	-	5
13	Tukang batu/kayu	20	-	20
14	Kusir dokar	2	-	2
15	Penjahit	1	2	3
16	Pedagang	78	38	116
Jumlah		571	406	997

Tingkat pendidikan akan berpengaruh pada pola pikir seseorang, karena pendidikan pada dasarnya dilakukan guna mengembangkan potensi yang terdapat pada peserta didik, menjadikan peserta didik

menjadi lebih berkualitas dari segi akademik, kognitif dan afektif. Sehingga diharapkan dapat menjadikan seseorang menjadi pribadi yang lebih baik. Tingkat pendidikan penduduk di desa Tremas tahun 2008 dapat dilihat pada tabel 5 berikut ini.

Tabel 6. Tingkat Pendidikan Penduduk Desa Tremas

No	Keterangan	Laki-Laki	Wanita	Jumlah
1.	Usia 3-6 tahun belum masuk TK	48	53	101
2.	Usia 3-6 tahun Sedang TK/ Playgroup	49	51	100
3	Usia 7-18 tahun tidak pernah sekolah	1	2	3
4	Usia 7-18 tahun sedang sekolah	173	180	353
5	Usia 18-56 tahun tidak pernah sekolah	7	11	18
6	Usia 18-56 tahun pernah sekolah tapi tidak tamat	14	19	33
7	Penduduk tamat SD/ sederajat	294	325	619
8	Usia 18-56 tahun tidak tamat SLTP	343	316	659
9	Usia 18-56 tahun tidak tamat SLTA	340	285	625
10	Penduduk tamat SLTP/ sederajat	198	234	432
11	Penduduk tamat SLTA/ sederajat	201	265	466
12	Penduduk tamat D-2	4	6	10
13	Penduduk tamat D-3	9	27	36
14	Penduduk tamat S-1	18	27	45
15	Penduduk tamat S-2	-	1	1

Tabel tersebut di atas, menunjukkan bahwa tingkat pendidikan di Desa Tremas dapat dikatakan lumayan baik. Hal tersebut ditunjukkan dari jumlah penduduk yang hanya SD, SLTP dan SLTA seimbang bahkan cenderung meningkat. Masyarakat Desa Tremas pada umumnya sangat menghargai dan lebih segan terhadap warga yang memiliki tingkat pendidikan yang tinggi. Warga dengan pendidikan yang tinggi pada umumnya di pedesaan berperan sebagai tokoh masyarakat, serta menjadi panutan yang dapat mempengaruhi pola pikir dan tingkah laku masyarakat.

Masyarakat Desa Tremas umumnya menjadikan kiai dan ustad sebagai tokoh panutan masyarakat. Sebagian lainnya, menjadi buruh tani, petani, pedagang dan pekerjaan lainnya. Lazimnya di tempat lainnya, kiai, ustad dan tokoh masyarakat menjadi panutan, sekaligus *uswatun khasanah* bagi kehidupan warga masyarakat.

Di samping itu, mereka juga menjadi panutan berkenaan dengan sistem adat dan kebiasaan yang terdapat dalam masyarakat. Hal itu disebabkan karena penduduk Desa Tremas masih sangat memegang teguh ajaran agama dalam hubungan sosial kemasyarakatan. Mereka menganggap bahwa kiai dan ustad memiliki pengetahuan dan pemahaman lebih mengenai Agama Islam, sehingga mereka menjadikan kiai dan ustad sebagai panutan dan sangat berpengaruh bagi kehidupan bermasyarakat di Desa Tremas.

Keberadaan masyarakat dengan tingkat pendidikan akademik yang masih tinggi masih belum banyak memberikan pengaruh pada kehidupan masyarakat Desa Tremas. Hal itu disebabkan karena kebiasaan masyarakat Desa Tremas yang menjadikan Pondok Tremas sebagai kiblat dalam pranata sosial. Oleh sebab itu, kepala Desa Tremas, sebagai pemegang otoritas pemerintahan, dengan status pendidikan yang tinggi, masih kurang berpengaruh pada masyarakat apabila dibandingkan pengaruh yang diberikan oleh para tokoh agama. Sehingga hal itu terkadang menjadikan sedikit masalah. Sebab terkadang, kebijakan yang dibuat oleh Desa berbenturan dengan kebijakan Pondok Tremas, begitu juga sebaliknya.

B. Struktur Kepengurusan Pondok Tremas

Pengelolaan Pondok Tremas digerakkan melalui dua sistem utama, yakni kepengurusan Pondok Tremas dan Majlis Ma'arif Pondok Tremas. Kepengurusan Pondok Tremas bertugas menjalankan praktik pengajaran dan pelbagai aktifitas pondok pesantren, sedangkan dewan Majlis Ma'arif Pondok Tremas bertugas secara khusus untuk menjaga kehidupan dan tumbuh kembang keilmuan Pondok Tremas. Kepengurusan Pondok Tremas dipimpin oleh pelindung yang dianggap sebagai sesepuh, *dewan mustasyar*, pimpinan pondok, skretaris umum, bendahara dan seksi-seksi.

Adapun bagan kerja kepengurusan masing-masing unit adalah sebagai berikut: 1) pelindung pondok, yakni: Nyai Hj. Qibtiyah Habib, dan Nyai Hj. Ni'mah Hasyim; 2) mustasyar, yakni: a) KH. Thoyyib Hasan Al Ba'bud; b) KH. Hammad Al 'Alim; c) H. Rotal; d) Roqib; e) H. Abdul Mu'thi; f) KH. Burhanuddin HB; g) Prof. Dr. H. Musa Asy'ari; 3) pimpinan pondok, yakni KH. Fu'ad Habib Dimyathi; 4) sekretaris umum: H. Abdillah Nawawi, Lc.; 5) bendahara umum: Muhammad Habib, S.H dan Salim DK; 6) kegiatan siswa: Khotibul Umam, dan Lu'lu' Arifatul Khofiyah (lihat, lampiran 7).

Struktur kepengurusan tersebut di atas, menggambarkan dengan jelas bagaimana pengurus Pondok Tremas terdiri dari para *salafunassolih* (orang-orang yang salih) yang mempunyai keahlian khusus dan kepakaran di masing-masing bidang. Poin terpenting yang perlu diungkapkan ialah, orang-orang yang tercantum pada masing-masing unit kerja tersebut, ada dua hal dasar yang harus dipenuhi. Pertama, orang-orang yang duduk di dewan kepengurusan pondok merupakan keluarga besar *trah* keturunan kiai Tremas. Lebih-lebih pimpinan pondok, ia merupakan ahli waris pondok. Hanya saja, tidak seperti dinasti kerajaan yang diberi tahta merupakan putra tertua, tetapi di Pondok Tremas yang didaulat sebagai pimpinan pondok ia yang mempunyai keahlian dan kepakaran keilmuan agama, sekaligus yang karismatik. KH. Fuad Habib Dimyathi misalnya sebagai kiai ketujuh yang melanjutkan kepemimpinan Pondok Tremas merupakan anak keempat dari tujuh bersaudara. Hal ini mengandung makna

bahwa tidak selamanya anak sulung secara otomatis didaulat sebagai pimpinan pondok, namun garis kepemimpinan lebih diutamakan pada hasil musyawarah dewan sesepuh dan keluarga besar Pondok Tremas.

Laiknya, kepengurusan Pondok Tremas yang dihuni oleh *duriyyah* (keluarga) besar Tremas, kepengurusan dewan kepengurusan Majlis Ma'arif Pondok Tremas pun demikian adanya. Hanya saja untuk menduduki jabatan kepengurusan di area ini tidak seketat pada kepengurusan Pondok Tremas, sebab masih mengakomodir orang-orang potensial selain dari keturunan Pondok Tremas.

Dewan kepengurusan Majlis Ma'arif Pondok Tremas adalah sebagai berikut: ketua umum dinahkodai oleh KH. Lukman Haris Dimyathi, sekretaris diamanahkan kepada Handoko Budi Utomo dan Fatkhul Mukhlies, S.Th.I, tim kurikulum dan pendidikan terdiri dari: 1) H. Achid Turmudzi; 2) H. Muhammad Habib, S.H; 3) H. Abdillah Nawawi, Lc; 4) H. Multazam Surur; 5) H. Rotal; 6) Busro Hawatif; 7) Waki' Hasyim S.Ag; 8) H. Ibnu Salam, S.Pd.I; 9) H. Muadz Haris; 10) H. Amjad Habib; 11) Ahmad auzie; 12) Jabir, S.Pd.I; 13) Drs. Moh. Agus Salim; 14) Salim DK; 15) Moh. Mungid S.Pd.I; 16) Abdul Muzaqi, S.Pd.I; 17) M. Mahzum; 18) Hj. Siti Hajaroh, BA; 19) Hj. Widad Achid, BA; 20) Hj. Jihan Abdillah; 21) Hj. Masnuah; 22) Nurdayati, S.Pd. Selain terdiri dari unsur ketua, sekretaris dan *team work* kurikulum dan pendidikan, majlis ma'arif juga lengkapi dengan panitia tim masuk santri baru; terdiri dari ketua, sekretaris, bendahara dan anggota tim (lihat, lampiran 6).

Di tilik secara fungsional, eksistensi Majlis Ma'arif Pondok Tremas berfungsi sebagai wadah pengembang dan penjaga kedalaman keilmuan pesantren. Dewan pengurus Majlis Ma'arif pun terdiri dari orang-orang yang pakar di bidangnya masing-masing. KH. Lukman Harist Dimyathi pun langsung mengetuai Majlis Ma'arif tersebut, sehingga dengan kepakaran dan keilmuan yang dimilikinya dapat menjaga kedalaman Pondok Tremas.

Mencermati kedua struktur kepengurusan tersebut di atas, jelaslah bahwa komposisi kepengurusan Pondok Tremas dan Majlis Ma'arif Pondok Tremas menjadi komponen pokok yang harus ada. Bahkan,

eksistensinya sama pentingnya dengan keberadaan Pondok Tremas itu sendiri, sehingga keduanya tidak dapat dipisah-pisahkan, inheren dan menyatu.

Hal terpenting yang harus dikemukakan di sini adalah bahwa para kiai, dan ustad sebagaimana tersebut di atas, dalam memenuhi kebutuhan hidup *(pengupo jiwo)*—makan-minum, dan hajat sosio kemasyarakatan lainnya—mereka peroleh dari penghasilan di luar status sebagai kiai atau ustad, tetapi mereka peroleh dari profesi sebagai wirausahawan, atau guru di sekolah umum. Jadi, mereka relatif terbebas dari pelbagai pengharapan atas insentif *(bisarah)* dalam praktik pengajaran di Pondok Tremas.

C. Kehidupan Keseharian Santri Di Pondok Tremas

Pengelolaan Pondok Tremas laiknya pondok pesantren *salafiyah* lainnya identik dengan ketidakteraturan. Jumlah santri masuk dan keluar tidak tercatat secara tertib. Pengeluaran keuangan dan administrasi pondok pesantren tercatat seadanya. Tidak berbasis pada data yang pasti. Data selalu tentatif dan berubah-ubah setiap saat. Sebab, para santri keluar masuk pesantren setiap saat. Bahkan, setiap hari ada saja santri yang masuk dan keluar. Hal inilah yang menyebabkan kuantitas santri berubah-ubah. Hingga laporan riset ini disusun jumlah santri Pondok Tremas berjumlah kurang lebih 1841 santri. Sebaran santri Pondok Tremas menurut jenjang pendidikannya dapat klasifikasikan sebagai berikut:

Tabel 7. Jumlah Santri Pondok Tremas

No	Nama Lembaga Pendidikan	Jumlah Siswa
1.	TK *Attarmasie*	80 Siswa
2.	TPA *Attarmasie*	190 Siswa
3	*Madrasah Diniyyah Attaramasie*	84 Siswa
4	MTs *Salafiyyah*	787 Siswa
5	MA *Muadalah* Pondok Tremas	609 Siswa
6	*Ma`had `Aly Attarmasie*	61 Siswa

No	Nama Lembaga Pendidikan	Jumlah Siswa
7	*Roudlotul Mujawwidil Qur`an*	30 Siswa
Jumlah Total		1841 Siswa

Berdasarkan tabel tersebut di atas, jelaslah bahwa jumlah santri Tremas kurang lebih 1841 orang. Sebaran latar belakang keluarga dan pekerjaan orang tua/wali santri pun bermacam-macam. Hanya saja kebanyakan wali santri berlatar belakang sebagai petani, pedagang dan sedikit berprofesi pegawai. Alasan santri *nyantri* ke Pondok Tremas juga bermacam-macam, ada yang benar-benar niat mencari ilmu, dan ada juga yang sedikit terpaksa oleh kedua orang tuanya. Penjelasan lebih lanjut tentang motivasi santri akan dijelaskan secara lebih detail pada pembahasan selanjutnya.

Kehidupan keseharian santri Pondok Tremas pada hakikatnya tidak jauh berbeda dengan pondok pesantren tradisional lainnya, yakni hidup teratur, dinamis dan apa adanya, tanpa rekayasa. Kebutuhan fisiologis santri (makan-minum, pemeliharaan pakaian, kebersihan asrama) dilakukan secara mandiri oleh santri. Namun, ada juga santri yang *majeg* (makannya beli) di salah satu warung makan yang telah ditunjuk oleh pihak pesantren. Pada umumnya santri hidup dengan memegang teguh prinsip panca jiwa pesantren—akan dijelaskan pada bab berikutnya—, yakni ihlas, sederhana, mandiri, *ukhuwah Islamiyah* dan kebebasan. Kehidupan santri Tremas pun diatur dengan pelbagai aturan dan tata tertib yang mengikat. Aktifitas santri baik pengajaran, maupun latihan-latihan keorganisasian dijadwalkan secara teratur. Adapun serangkaian aktifitas santri mulai aktifitas harian, mingguan, bulanan dan tahunan dapat dicermati pada tabel berikut:

Tabel 8. Aktifitas Keseharian Santri Tremas

No	Jam	Kegiatan
1.	04.00-04.30	*Tahajjud*
2.	04.30-05.00	Jama'ah Shalat Shubuh
3.	05.00-05.30	Kegiatan Asrama
4.	05.30-06.15	Pengajian Klasikal

No	Jam	Kegiatan
5.	06.15-06.45	*Sorogan*
6.	06.45-07.00	*Breakfast*
7.	07.00-07.10	Persiapan Sekolah
8.	07.10-12.00	Kegiatan Belajar Mengajar
9.	12.00-12.30	Jama'ah Shalat Dhuhur
10.	12.30-13.30	Pengajian *Wetonan*
11.	13.30-15.30	Kegiatan Ekstra
12.	15.30-16.00	Jama'ah Shalat Ashar
13.	16.00-17.00	Olah Raga
14.	17.00-17.30	Pengajian *Wetonan*
15.	17.30-18.00	Nastamir (Pengajian Qur'an di Masjid)
16.	18.00-18.30	Jama'ah Shalat Maghrib
17.	18.30-19.00	Sekolah Malam
18.	19.00-19.30	Jama'ah Shalat Isya'
19.	19.30-20.30	Pengajian Wetonan
20.	20.30-21.00	Kegiatan Asrama
21.	21.00-23.00	*Takror (study Club)*
22.	23.00-04.00	Istirahat

Mencermati aktifitas harian santri Tremas tersebut di atas, tampaknya jadwal aktifitasnya sangat padat hanya saja dalam pelaksanaannya tidak semua agenda kegiatan santri dapat dilampau sesuai dengan *rencana*, sebab tergantung juga peranan pembimbing asrama masing-masing. Jika, pembimbing asrama tegas dan konsekuen terhadap tugas dan tanggung jawabnya tentu saja beragam aktifitas tersebut dapat dilaksanakan dengan tuntas, sebaliknya jika pembimbing asrama tidak tegas dan lunak, praktis tidak semua program yang telah ditetapkan dapat dilakukan dengan baik.

Menurut hasil temuan data di lapangan, menunjukkan bahwa tidak semua asrama melaksanakan pelbagai kegiatan keasramaan dengan standar baik, ada beberapa asrama yang pemimpinnya tidak terlalu

tegas, sehingga para santri di asrama tersebut kurang giat dalam belajar dan mematuhi tata tertib yang telah ditetapkan. Persoalan klasik yang senantiasa berulang dari waktu ke waktu di asrama adalah rendahnya kesadaran santri atas tata tertib pondok. Setidaknya ada tiga variabel pelanggaran yang intensitasnya selalu dominan dan tinggi, yaitu: 1) pelarangan merokok; 2) pelanggaran mengabaikan shalat tahajud; 3) pelanggaran tidak tepat waktu dalam mengikuti proses pembelajaran. Sebut saja, persoalan merokok misalnya, santri sebelum memasuki bangku Madrasah Aliyah "dilarang" merokok, tetapi ada juga beberapa santri Madrasah Tsanawiyah sudah merokok.

Di sisi yang sama, para santri diwajibkan melaksanakan shalat *tahajud pada pukul 04.00-04.30 WIB, namun pada praktiknya tidak sedikit santri absen yang* melaksanakannya. Begitu pula dengan kebijakan pendidikan dan pengajaran banyak pula santri yang melanggar dan mengabaikan tugas dan tanggung jawabnya. Sementara itu, kegiatan mingguan santri Tremas dapat dicermati pada tabel berikut ini:

Tabel 9. Kegiatan Mingguan Santri

No	Hari	Jam	Kegiatan
1	Sabtu-Selasa	20.30-21.00	Pengajian *Fathul Qorib* dan *Minhatul Khoiriyah*
2	Rabu	20.30-21.00	*Syawir* (diskusi) Kitab *Fathul Qorib* dan *Fathul Mu'in*
3	Kamis	05.00-05.30	Kuliah Shubuh
4	Jum'at	05.30-06.00	Semaan Qur'an
5	Jum'at	06.00-08.00	Jum'at Sehat

Berdasarkan tabel tersebut di atas, menunjukkan bahwa aktifitas para santri di samping melaksanakan tugas dan kewajiban harian sebagaimana yang ditunjukkan pada tabel 2, mereka juga diwajibkan mengikuti kegiatan mingguan. Kajian *Fathul Qorib* dan *Minhatul Khoiriyah* dilaksanakan setiap hari Sabtu dan Selasa diikuti oleh para santri di asramanya masing-masing. Pada umumnya pengajian tersebut dihelat mulai jam 20.30-21.00 WIB, hanya saja pada praktiknya proses belajar mengajar senantiasa mengalami keterlambatan, alias *molor*—

meminjam bahasa keseharian santri—, sehingga pelaksanaannya bisa saja dimulai jam 21.10-21.45 WIB. Kajian kitab *Fathul Qorib* diberikan kepada santri yang status kesantriannya di jenjang MTs, sedangkan kajian *Minhatul Khoiriyah* bagi santri yang duduk dijenjang MA.

Begitu pula di malam Rabu, para santri dipimpin oleh pembimbingnya masing-masing mengelar aktifitas Syawir (diskusi) kitab Fathul Qorib dan Fathul Muin. Klaster kitab Fathul Qorib diperuntukkan bagi santri di jenjang MTs, dan Fathul Muin bagi santri MA. Proses musyawarah dimulai dengan pokok bahasan tertentu, misalnya bab thaharah (kebersihan) diawali dengan salah satu santri menjadi gorik (pembaca kitab), sekaligus menjelaskan maksudnya, kemudian mustami'in (pendengar/peserta) bertanya tentang suatu kasus.

Namun, jika para santri tidak mempunyai persoalan, atau pertanyaan biasanya pembimbing asrama mengajukan pertanyaan sebagai stimulus (rangsangan) ide, tetapi hal itu jarang sekali terjadi, sebab para santri senantiasa mempunyai pertanyaan-pertanyaan yang berbobot. Perdebatan sengit sering kali terjadi di forum ini, masing-masing santri mengajukan pertanyaan dan melontarkan gagasan, sehingga sering terjadi waktu diskusi diperpanjang.

Selain itu, santri setiap Kamis jam 05.00-05.30 WIB diwajibkan mengikuti kuliah subuh. Kuliah subuh merupakan program yang dipersiapkan untuk membekali, sekaligus menempa santri untuk menjadi da'i (juru dakwah) yang siap menyiarkan agama Islam. Program ini secara khusus diwajibkan bagi santri yang duduk di kelas tiga Madarasah Aliyah untuk menjadi da'i, sedangkan santri bawahnya sebagai pendengar, dan penonton. Dalam konteks ini, pembimbing asrama berfungsi sebagai pemegang regulator kebijakan pembagian penjadwalan, sekaligus memberikan masukan atas praktik kuliah subuh yang tengah berlangsung. Praktis, bagi santri yang pandai berbicara dan menyampaikan gagasan, forum ini merupakan media terindah baginya, sebab pelbagai hal dapat dibicarakan dan diretas.

Namun, bagi santri yang kurang pandai menyusun kalimat, ajang kuliah subuh menjadi momok yang menakutkan. Apalagi, bagi santri yang bertipologi pemalu, ajang kuliah subuh dipastikan menjadi ajang

yang teringat seumur hidup, sebab beragam dalil yang sudah dihafalkan dan disiapkan tidak dapat dikeluarkan. Praktis, kontestasi kuliah subuh sering kali diwarnai dengan keringat dingin, dan demam panggung. Parahnya lagi, santri yang menjadi peserta justru menikmati lelucon teman sebayanya yang tiba-tiba terdiam di tengah-tengah ceramah, bahkan beberapa di antara melontarkan kata-kata "mengejek" dalam batas-batas sewajarnya.

Aktifitas mingguan di Jumat pagi jam 05.30-06.00 WIB adalah semaan al-Quran, dilanjutkan olah raga ringan bagi santri di klaster asrama A dan asrama H. Santri yang menempati asrama ini mayoritas baru tamat dari Sekolah Dasar. Biasanya, mereka bermain sepak bola di depan masjid, atau di halaman asrama. Ada juga sebagian santri yang setelah semaan Alqur'an mereka melakukan ziarah kubur ke makam Semanten, atau Gunung Lembu. Sebagian juga di antaranya jalan-jalan (jogging) menuju jalan raya Pacitan Ponorogo. Jelasnya, aktifitas selepas semaan al-Qur'an adalah waktu bebas yang dapat dimanfaatkan dengan baik oleh para santri. Selain jadwal aktifitas mingguan, santri Tremas juga mempunyai jadwal bulanan yang cukup padat. Adapun tabel kegiatannya adalah sebagai berikut:

Tabel 10. Kegiatan Bulanan Santri

No	Hari	Jam	Kegiatan
1	Malam Jum'at I	20.00-24.00	*Dii ba'iyah* Asrama
2	Malam Jum'at II	20.00-24.00	*Diiba'iyah wal Khithobiyah*
3	Malam Jum'at III	20.00-24.00	*Bahtsul Masail Kubro*
4	Malam Jum'at IV	20.00-24.00	*Istighosah*

Pada hakikatnya jadwal aktifitas santri di setiap bulanannya merupakan titik kulminasi dari aktifitas santri selama di asrama, baik aktifitas hariannya, maupun aktifitas mingguan. Jadwal kegiatan bulanan lebih ditekankan sebagai ajang kontestasi para santri di masing-masing asrama untuk menunjukkan kebolehannya. Hal itu tercermin dalam jadwal aktifitas santri dari Jum'at satu ke Jum'at berikutnya, kecuali di Jum'at akhir bulan yang digunakan sebagai malam istighasah (permintaan kepada Allah SWT) senantiasa digunakan sebagai ajang

ujuk gigi (berlomba-lomba dalam kebaikan). Agenda Jum'at pertama diisi dengan Dii ba'iyah Asrama.

Kemudian Jum'at kedua digunakan Diiba'iyah wal Khithobiyah Santri bagi seluruh santri puntra-putri tempatnya di depan Masjid, atau Serambi Masjid. Biasanya yang ditunjuk sebagai da'inya adalah para santri atau santriwati yang mumpuni di asramanya masing-masing. Alhasil, gaya dan retorika berceramahnya pun mirip-mirip dengan para da'i atau da'iah profesional. Bahkan, jika orang awam yang mendengarkan isi ceramah dan gaya bahasanya seolah susah membedakan antara santri latihan berpidato dengan pidato yang sesungguhnya. Sebab, santri yang ditunjuk sangat baik dan mumpuni. Tidak nervous (grogi) di hadapan ribuan santri dan santriwati. Inilah moment yang paling mendebarkan, sekaligus membahagiakan bagi si santri yang ditunjuk sebagai penceramah, sebab bisa berceramah di hadapan ribuan orang, yang ditunggui langsung puluhan ustad, bahkan para pengasuhnya.

Tidak kalah dengan Jum'at kedua yang menjadi moment bersejarah dalam kehidupan santri Tremas, Jum'at ketiga merupakan hari yang sangat spesial bagi santri ahli jadal (santri yang pandai berdebat), sebab di hari itu ajang untuk mencurahkan ide dan gagasan ilmiah. Bahtsul Masail Kubro itulah nama kegiatan spesial itu. Bahtsul Masail Kubro merupakan wahana diskursus ilmiah, sekaligus mencari solusi atas pelbagai problem sosio kemasyarakatan yang merujuk pelbagai kitab fiqih, usul fiqh, tafsir, dan hadist muktabarah (kitab terkenal dan dianggap layak oleh para ulama salaf).

Ajang ini dapat diibaratkan seperti Indonesia Layer Club, para peserta yang mayoritas santri dari Madrasah Aliyah dan sebagian delegasi dari santri Madrasah Tsanawiyah beradu argumen tentang solusi terbaik bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Acara ini biasanya diawali dari pelbagai soal keagamaan dan sosial budaya yang telah dirumuskan oleh tim perumus soal, kemudian para peserta mencari jawaban terbaik. Para santri pun laiknya para pengacara yang membawa berkas bertumpuk-tumpuk dalam menghadiri sidang suatu kasus, mereka menjinjing tumpukan-tumpukan kitab yang ditaruh

di meja-meja yang telah disiapkan. Aktifitas peserta penuh warna, para santri menjawab persoalan yang ada dalam rumusan soal dengan menyebutkan dasar gagasannya berserta nomor halamannya, santri lainnya mematahkan ide dan solusi masalah yang disampaikan oleh santri sebelumnya dengan membacakan sumber kitab yang lebih kuat. Satu pokok kajian dapat berlangsung selama berjam-jam, hingga ditemukan jawaban yang paling kuat dari kitab *muktabarah.* Adapun contoh kajian *Bahtsul Matsail Kubro* adalah sebagai berikut:

Gambar 9. Pokok Kajian Bahtsul Masail Kubro

Poin terpenting yang perlu digaris bawahi adalah produk Bahtsul Matsail Kubro para santri Tremas tidak hanya menjadi tumpukan ide dan menjadi arsip di pesantren, namun setelah ditashih (dibenarkan) oleh para kiai produk tersebut kemudian dibukukan menjadi buku yang dapat dijadikan rujukan sebagai pedoman kehidupan bagi masyarakat luas. Hasil Bahtsul Matsail Kubro yang sudah dibukukan dan dapat ditemukan dokumentasinya, di antaranya: 1) Assyauqahtul al-Alamiyah: The Dokument of Science, diterbitkan di Lingkar Media Yogyakarta, 2009; 2) 99 Problematika Masa Kini, diterbitkan di Lingkar Media Yogyakarta, 2011; 3) Pembuka Kemusykilan Perguruan Islam Pondok Tremas, diterbitkan di Lingkar Media Yogyakarta, 2014; 4) Assyifa'ulqulub, diterbitkan di Lingkar Media Yogyakarta, 2014. Selain itu, produk karya ustad Pondok Tremas yang sudah diterbitkan dan dapat dilacak keberadaan, di antaranya; 1) Ali Mufron, Syarah Hadits Arba'in Nawawi, 2014 diterbitkan di Aura Pustaka Yogyakarta 2014; 2) Fauzi, Fiqih Wanita. 2014 diterbitkan oleh penerbit Lingkar Media,

Yogyakarta, dan buku-buku lain yang belum dapat diarsipkan oleh pengurus pondok (lihat, lampiran 31).

Dalam konteks itu, sejatinya modal akademik yang dimiliki oleh warga pesantren sesungguhnya menjadi aset yang sangat berharga, sekaligus sangat dibutuhkan bagi kehidupan kemasyarakatan. Lahirnya beragam produk out-put Bahtsul Matsail Kubro seolah menjadi lentera atas gelapnya cakrawala keagamaan di Kabupaten Pacitan pada khususnya, dan di berbagai belahan wilayah Indonesia pada umumnya. Selain itu, teretasnya produk buku Bahtsul Matsail Kubro Pondok Tremas menjadi secercah harapan atas tumbuh kembangnya kehidupan budaya literasi Pondok Tremas, khususnya budaya tulis di pesantren. Berikutnya akan dijelaskan kegiatan tahunan santri Tremas.

Tabel 11. Kegiatan Tahunan Santri

No	Tanggal	Kegiatan
1	15 Syawwal	*Iftitah Dirosah*
2	17-19 Muharram	Haul KH Dimyathi & KH Haris Dimyathi
3	12 Robi'ul Awwal	*Haflah Dzikro Maulidur Rosul*
4	20 Robi'ul Awwal	Haul KH Habib Dimyathi
5	27 Rajab	*Haflah Dzikro Isro'mi'roj*
6	21 Sya'ban	*Haflah Akhirud Dirosah*
7	01-27 Romadlon	Pengajian Kitab Kuning
8	21 Romadlon	*Haflah Dzikro Nuzulul Qur'an*
9	01-30 Romadlon	*Da'wah bil hal* Kelas III MA

Laiknya aktifitas bulanan santri yang meaning full (penuh makna), rangkaian kegiatan tahunan santri pun demikian adanya, penuh makna dan mencerminkan keadaban Pondok Tremas itu sendiri. Rangkaian kegiatan tahunan pada hakikatnya selalu normatif dan monoton dari tahun ke tahun, berbeda dengan program bulanan, mingguan dan harian santri yang senantiasa dinamis, adaptif, sekaligus akomodatif dengan perkembangan zaman. Hanya saja, kemasan dan format pelaksanaan rangkaian kegiatan tahunan santri selalu ada yang baru, sehingga para santri tetap menunggu moment rangkaian tahunan

tersebut. Pentas seni keislaman rebana, dan qasidah selalu menjadi pilihan dalam mewarnai serangkaian acara haflah, maupun peringatan hari besar Islam.

Bahkan, perlombaan olah raga juga sering kali dihelat dalam serangkaian haflah di Pondok Tremas. Sebut saja, lomba bola voli antar asrama, sepak bola, futsal, dan aneka lomba keagamaan lainnya. Di tahun 2014 ini misalnya, tepatnya di bulan rabiul awal pada peringatan perayaan Maulid Nabi Muhammad Saw PORMAS (Persatuan Olah Raga Pondok Tremas) mengadakan turnamen bola voly antar klub se-Kabupaten Pacitan. Hal ini seolah menegaskan kembali bahwa Pondok Tremas tidak hanya asyik dengan dunianya sendiri, tetapi ia tetap menjaga, serta menjalin hubungan sosio kemasyarakatan dengan beragam aktifitas, tak terkecuali dalam ajang turnamen olah raga bola voly.

D. Aktifitas Keorganisasian Santri Di Pondok Tremas

Setiap pesantren memiliki struktur organisasi sendiri-sendiri yang berbeda satu pesantren dengan pesantren lainnya. Meskipun demikian, daripadanya dapat disimpulkan adanya kesamaan-kesamaan yang menjadi ciri-ciri umum struktur organisasi pesantren, dan tampak adanya kecenderungan perubahan yang sama di dalam menatap masa depannya. Menurut Mastuhu (1994: 74) organisasi pesantren pada dasarnya dapat digolongkan menjadi dua sayap sesuai dengan pembagian jenis nilai yang mendasarinya, yaitu nilai agama dengan kebenaran absolut dan nilai agama dengan nilai relatif.

Adapun kedua nilai tersebut *terejowantahkan* di Pondok Tremas secara simultan dan saling bergantian, tidak parsial, tetapi utuh dan saling mengisi. Selain Pondok Tremas digerakkan melalui kepengurusan pondok dan Dewan Majlis Ma'arif, juga terdapat pula struktur dewan pengurus di masing-masing sub bidang kerja yang menjaga kedalaman, serta kualitas keilmuan santri secara massif. Adapun aktifitas keorganisasian Pondok Tremas akan dipaparkan pada pembahasan berikut ini:

1. Organisasi *English Club*

At-Tarmasi English Club merupakan wadah komunitas bahasa Inggris yang dipersiapkan untuk menunjang keterampilan para santri dalam berinteraksi *(speaking)* melalui bahasa Inggris. Bahkan, untuk mendukung adanya komunitas *At-Tarmasi English Club* pengelola membentuk *At-Tarmasi English Course.* Lembaga ini tidak didesain gratis untuk semua santri, tetapi berbayar bagi santri yang berminat mendalami bahasa Inggris. Walau berbayar dipastikan tidak mahal, terjangkau, dan *maslahah* bagi santri (Shohih, 13/5/2014). Tujuannya, agar para santri dapat mempercepat penguasaan keterampilan berbahasa Inggris secara lebih cepat. Keseriusan tentang hal itu, terlihat dari susunan kepengurusan *At-Tarmasi English Crourse,* meliputi: 1) direktur: H. Achid Turmudzi; 2) Wakil Direktur: Wardani; 3) Sekretaris: Sholeh Munandar; 4) Bendahara: Nurul Lailatul Hafidloh.

Kepengurusan *At-Tarmasi English Course* tersebut di atas, pada hakitnya sebagai bentuk respons Pondok Tremas menghadapi perubahan arus globalisasi. Santri Tremas, tidak hanya dibekali ilmu agama, tetapi juga ilmu aplikatif duniawiyah, seperti Bahasa Inggris, Bahasa Arab, Bahasa Indonesia, Matematika, IPS dan lain sebagainya yang telah tumbuh kembang dalam jenjang MTs dan MA, Ma'had Aly Pondok Tremas.

Eksistensi *At-Tarmasi English Course* seolah menjawab kritik pihak luar yang menganggap pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan yang *jumud,* sekaligus ketinggalan zaman. Praktis, kritik seperti itu tidak mendasar, dan tidak benar adanya, sebab pondok pesantren dengan cara dan jalannya sendiri membekali para santrinya untuk hidup baik di dunia, maupun di akhirat secara simultan.

2. *Community Access Point*

Community Acces Point (CAP) merupakan ajang kontestasi para santri dalam berselancar melalui internet. Keberadaan CAP di Pondok Tremas ini pada hakikatnya bertujuan untuk mempersiapkan para santri agar melek media, sekaligus melatih keterampilan mereka dalam mengakses internet secara baik, dan benar. Keseriusan ini pun

diimbangi dengan membentuk kepengurusan CAP di Pondok Tremas. Berikut ini akan dipaparkan susunan kepengurusan *Community Acces Point (CAP)*, seberikut: 1) penanggung jawab diamanatkan kepada H. Muhammad Habib, S.H; 2) Ketua H. Abdillah Nawawie, Lc; 3) Sekretaris: Abdul Muzaqi, S.Pd.I: 4) Bendahara: Rosidi, S.Th.I dan Nailissa'aadah.

Adanya kepengurusan *Community Access Point* tersebut, menunjukkan bahwa Pondok Tremas tengah mempersiapkan dan membekali para santrinya agar kelak ketika kembali ke masyarakatnya dapat beradaptasi dengan kehidupan modern. Kepengurusan *Community Access Point* ini bertugas untuk melatih keterampilan para santri untuk mengenal, mepraktikkan dan membekali keterampilan penggunaan internet.

Lebih dari itu, komunitas ini juga bertugas untuk menghubungkan dan menjaga akses jaringan internet di Pondok Tremas, khususnya, di ruang laboratorium computer. Poin penting yang harus dipahami, bahwa walau para santri dilarang membawa alat elektronik di pemondokan, tetapi pada jadwal-jadwal sekolah, mereka tetap diberi kebebasan memanfaatkan sarana pembelajaran Teknologi Informatika yang tersedia. Dengan demikian, para santri tetap dapat memiliki wawasan dan pengetahuan terkini *(up-to-date)* melalui jejaring media internet dalam proses pembelajaran di laboratorium computer.

3. Organisasi Kewirausahaan At-Tarmasie

Aktifitas santri dalam bidang interprenur di Pondok Tremas tidak secara formal melembaga, ataupun terwadahi dalam organisasi kewirausahaan, namun aktifitas santri di area ini nampak jelas wujudnya dalam komunitas-komunitas diskusi antar santri senior dalam kehidupan keseharian. Sebab, di Pondok Tremas pada jam-jam tertentu para santri dibebaskan untuk membaur bersama warga sekitar dalam mengisi kehidupan mereka.

Di zona inilah, tidak sedikit santri kemudian ikut terlibat dalam berwirausaha dengan warga sekitar. Ada yang ikut berdagang, ada yang ikut membantu berkebun, ada juga yang bekerja *serabutan*. Setelah jam

belajar di pondok dimulai, mereka kemudian kembali lagi ke komplek pesantren untuk menekuni keilmuan agama dan ilmu-ilmu lainnya. Namun demikian, Pondok Tremas juga mewadahi para santri yang mempunyai jiwa kewirausahaan melalui koperasi pesantren, sehingga mereka dapat berlatih berbisnis di pesantren.

Struktur kepengurusan koperasi Pondok Tremas adalah sebagai berikut: 1) ketua: H. Ibnu Salam S.Pd.I, dan Ahmad Fauzie; 2) sekretaris: Mukhi Buddin, S.Pd.I, dan Jabir, S.Pd.I; 3) bendahara: Zainal Mustaqim, S.Pd.I, dan Drs. Moh. Agus Salim. Adanya struktur kepengurusan koperasai pondok ini seolah memperjelas bahwa Pondok Tremas tidak hanya mengajarkan pendidikan ilmu agama dan ilmu terapan lainnya bagi para santri, tetapi juga mengajarkan para santri berwirausaha.

Eksistensi koperasi pesantren merupakan upaya nyata pihak pesantren dalam membekali dan mempersiapkan para santri dalam hal praktik *muammalah* (jual-beli), di samping itu, untuk menumbuh kembangkan jiwa berwirausaha di dalam diri para santri. Dewan pengurus koperasi pesantren ini terdiri dari unsur keluarga besar Tremas, ustad dan santri senior yang dianggap mumpuni dibidang wirausaha.

4. Organisasi Julnalistik

Budaya literasi di Pondok Tremas pada hakikatnya sudah berjalan dengan baik, baik melalui proses pembelajaran keseharian, maupun kebiasaan santri dalam mengulang pelajaran di bilik-bilik komplek pemondokan. Hanya saja budaya literasi yang dimaksud sekadar membaca, menganalisa, dan menulis salinan terjemahan makna *kitab gundul*, bukan pada ranah menulis liputan, opini, atau wawasan umum, sehingga untuk menuju ranah tersebut diperlukan wahana khusus tentang hal ini.

Di sinilah organisasi jurnalistik diretas dan dihidupkan. Ia ditujukan untuk memacu analisis kritis transformatif para santri atas realitas kehidupan di sekitar Pondok. Lebih dari itu, mereka bertugas secara khusus menulis liputan pelbagai aktifitas kegiatan Pondok Tremas. Dengan demikian, Pondok Tremas dapat memasuki ruang-ruang hampa di dunia maya, sekaligus menegaskan Pondok Tremas

termasuk menjadi bagian dari pesantren virtual di Indonesia. Hal ini dapat dicermati dalam website http://pondoktremas.com yang memuat pelbagai berita, liputan, firtur dan wawasan keagamaan secara edukatif, sekaligus mencerahkan.

Adapun kepengurusan Dewan Press Media dan Jurnalistik pondok Tremas adalah sebagai berikut: 1) penanggung jawab/ manager dipegang langsung oleh KH. Lukman Haris Dimyathi; 2) reproduksi dipimpin oleh M. Anhar, A.Ma; 3) operator/ teknisi ditangani oleh Zainal Faizin; 4) administrasi dan keuangan dipegang oleh Muhammad Arifin; 5) humas dan perlengkapan dijabat oleh Kharis. Dengan demikian, jelaslah bahwa Pondok Tremas tidak hanya membudayakan literasi dan budaya baca di kalangan santri, tetapi juga membudayakan budaya tulis melalui media jurnalistik Pondok Tremas. Jadi, adanya Dewan Press Media pondok diharapkan menumbuh kembangkan budaya tulis di lingkungan pesantren.

5. Organisasi Kepramukaan At-Tarmasie

Gerakan pramuka sesungguhnya bertujuan untuk mendidik dan membina kaum muda Indonesia agar dapat menjadi manusia berkepribadian, berwatak dan berbudi pekerti luhur yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan yang Maha Esa, kuat mental serta luhurnya budi, tidak terkecuali gerakan pramuka di Pondok Tremas. Di samping itu, gerakan pramuka di pesantren diarahkan agar para santri memiliki tingkat kecerdasan yang tinggi, berkualitas dalam keterampilan juga kuat dan sehat jasmaninya, muaranya menjadi pribadi yang berjiwa Pancasila, setia dan patuh kepada kesatuan Republik Indonesia serta menjadi anggota masyarakat yang baik dan berguna di masyarakatnya.

Atas dasar itulah, Gugus Depan Gerakan Pramuka 09.39-09.40 At-Tramasie didirikan. Berikut ini akan dipaparkan struktur kepengurusan Gusus Depan Pramuka At-Tarmasi: 1) kamabigus: Waki` Hasyim, S.Ag dan Drs. Moh. Agus Salim; 2) Ketua: H. Muadz Haris dan Joko Margiyono, S.Th.I; 3) sekretaris: M. Annajih, S.Pd.I; 4) bendahara: Fajar Agung Saputra; 5) pembina penegak: Masrukhan, Umar Ja'far, dan Khoironi; 6) Pembina Penggalang: Imam Tri, Edi Jayadi, Agus

Nur Hidayat, M. Ulin Nuha, Ismiatun Marfu'ah, Ma'rifah, dan Umi Salamah (lihat, tabel 21).

Struktur tersebut di atas, merupakan struktur keorganisasian Gugus Depan Pramuka Pondok Tremas. Tugas pokok dewan pengurus pramuka adalah merekrut keanggotaan baru dan melatih, sekaligus membina adik-adik santri baru di bidang kepramukaan, sehingga mereka kelak mempunyai kecakapan, keterampilan, siap memimpin dan dipimpin, serta kuat dan tahan banting. Kegiatan kepramukaan dijadwalkan sesuai dengan kebijakan Kakak Pembina masing-masing. Biasanya kegiatan ekstra kurikuler dilaksanakan pada jam 13.30-15.30 WIB di hari yang telah ditentukan. Jadwal kegiatan bersifat fleksibel dan tentatif sesuai kesepakatan santri dan Kakak Pembina Pramuka.

6. Organisasi kedaerahan Santri

Organisasi kedaerahan pada hakikatnya merupakan salah satu strategi Pondok Tremas yang telah dilakukan selama berpuluh-puluh tahun, dan bertujuan untuk menjadikan santri nyaman dan *kerasan* tinggal di pondok. Menurut informasi sejumlah kiai, bahwa organisasi kedaerahan ikut andil secara aktif dalam membangun dan membersarkan Pondok Tremas, baik selama di dalam pesantren, maupun tatkala meninggalkan pesantren (alumni).

Bagi para santri yang *kesepian,* kangen akan tempat tinggal mereka, komunitas kedaerahan menjadi tempat strategis membagi suka dan duka semasa di daerah. Dengan demikian, para santri sesama daerah asal dapat saling menghibur. Apalagi kebijakan pengelola pondok yang mengumpulkan santri baru dalam komunitas daerah asalnya, seolah menjadi angin segar bagi santri baru sehingga di pesantren ia nyaman dan kerasan.

Berikut ini akan dipaparkan struktur kepengurusan pembimbing organisasi daerah santri putra dan pembimbing organisasi daerah santri putri. Adapun dewan pembimbing organisasi santri putra adalah sebagai berikut: 1) IKSARI, IKSARAJA, HIPRIA: Wardani; 2) IKSATA: Abdul Muzaqi, S.Pd.I; 3) IKSAPAS: Mukhlisin; 4) RIM Tegal-Pemalang: Ali Mufron, M.S.I; 5) HISBAN Banyumas: Hisyam; 6)

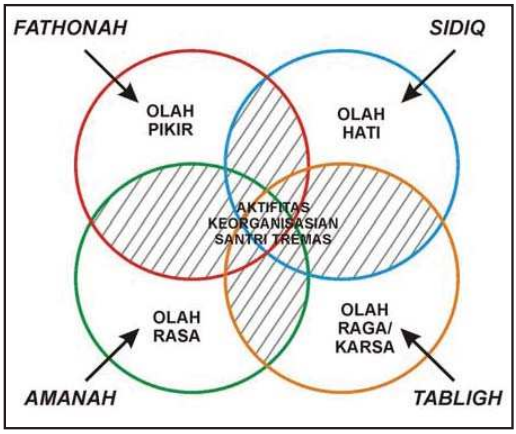
KEDU: Abu Khoir; 7) KESIP Pekalongan: Khotibul Umam; 8) KESAS Semarang: Nur Hidayat; 9) IKSAS Salatiga: Handoko Budi Utomo; 10) IKASANDA Boyolali: Soleh Munandar; 11) IKSAP Purwodadi: Sutarto; 12) IKSADARI Wonogiri: Santoso; 13) ROTASI YOGA Yogyakarta: Agus Mutho'; 14) IPPAPONMAS Pacitan: M. Ali Yusni; 15) SOSAREMA Madiun: Andik Maliki, S.Pd.I; 16) GASPAKARI Blitar-Kediri: Ahmad Sofyan; 17) ISAKAS Surabaya: Mahmudi; 18) IKSB Banyuwangi: Fajar Agung Saputra (lihat, tabel 24).

Selain itu, dewan pembimbing keorganisasi santri putri sebagai berikut: 1) IKSARI, IKSARAJA, HIPRIA: Isnaini; 2) IKSATA-IKSAPAS: Ismatul Maula; 3) RIM Tegal-Pemalang: Ma'rifah; 4) KEDU: Nailissa'aadah; 5) HISBAN Banyumas: Ismiyatun Marfu'ah; 6) KESIP: Nurul Lailatul Khafidloh; 7) KESAS, IKSAS, IKSAP: Umi Salamah; 8) IKASANDA: Nafisatin Al-Fafa; 9) ROTASIYOGA, IKSADARI: Khotimatun Nuriyah; 10) IPPAPONMAS: Linda Nur Hayati; 11) SOSAREMA, IKSB, ISAKAS, GASPAKARI: Nurul Maisah (lihat, tabel 25).

Mencermati kedua struktur keorganisasian kedaerahan tersebut di atas, menunjukkan bahwa pembinaan santri juga dilakukan melalui organisasi etnis yang tumbuh kembang di Pondok Tremas. Di samping memupuk semangat jiwa kedaerahan santri, adanya organisasi kedaerahan juga membembentuk jaringan *(networking)* kedaerahan yang dapat digunakan sebagai alat perjuangan dikala para santri kembali ke tempat asal mereka.

Secara implisit, beragamnya organisasi kedaerahan yang disemaikan di Pondok Tremas seolah menegaskan bahwa Tremas menyadari akan pentingnya penguatan jejaring, sehingga para santri ditumbuh kembangkan jiwa *networking*-nya melalui pelbagai organisasi yang ada. Dengan demikian, jika para alumni tersebut, nantinya berjuang di daerah asal ada dukungan dari teman-teman alumni se pondok pesantren. Apalagi, jika ada yang merintis pendirian pondok pesantren. Hal itu memudahkan pelbagai hal terkait dengan pengembangan dan penyiaran agama Islam di daerah masing-masing santri.

Berdasarkan beragam aktifitas keorganisasian santri Tremas tersebut di atas, menurut pelbagai temuan empirik, baik dalam hasil wawancara mendalam dengan para pengelola pesantren (pengurus, ustad, kiai, dan keluarga kiai), maupun pengakuan sejumlah santri menyebutkan bahwa beragam aktifitas keorganisasian Pondok Tremas bertujuan untuk menanamkan nilai-nilai kejujuran *(sidiq)* melalui *olah hati,* kecerdasan *(fathanah)* melalui *olah pikir,* tanggung jawab *(amanah)* melalui *olah rasa,* dan *dakwah islamiyah (tabligh)* melalui *olah raga/ karsa* dalam beragam aktifitas keorganisasian kemasyarakat dan dipraktikkan para santri di Pondok Tremas. Nilai-nilai tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 10. Orientasi Nilai Keorganisasian Santri Tremas

Dengan demikian, hal itu seolah memberi pesan secara jelas bahwa keempat orientasi nilai tersebut seolah sengaja dibangun dan dikuatkan para pengelola Tremas dewasa ini di pelbagai sektor pendidikan dan pengajaran, tak terkecuali keorganisasian santri. Jika, dahulu Pondok Tremas terkenal dengan kedalaman ilmu bahasa Arab dan ilmu tariqat (spriritualitas). Namun sekarang, orientasi itu bergeser dan berubah menjadi berorientasi dalam bidang sosial kemasyarakatan. Ini maknanya Pondok Tremas, tidak hanya berkutat pada persoalan agama an-sich, tetapi juga mengurai persoalan-persoalan kehidupan kekinian. Hal itu tidak terlepas dari adanya berbagai macam kegiatan ekstrakurikuler yang banyak berhubungan langsung dengan masyarakat.

Hampir semua kegiatan ekstra untuk santri setingkat MTs dan MA diadakan di Pondok Tremas bersinggungan langsung dengan masyarakat. Hal itu membuat para santri di Pondok Tremas aktif dan lebih menyukai kegiatan ekstra dan sosial daripada kegiatan pembelajaran klasikal, maupun mengaji wetonan. Namun demikian, fenomena pergeseran nilai keilmuan tersebut akibat dari pelbagai faktor yang belakangan ini mendera Pondok Tremas, di antaranya: 1) rendahnya kualitas in-put santri; 2) tidak jelasnya tujuan santri mondok; 3) rendahnya motivasi santri dalam mengkaji pelbagai kitab yang disajikan; 4) massifnya godaan dan cobaan dari luar pondok sebagai ekses negatif modernisasi; 5) tuntutan kehidupan sosial di luar pondok yang lebih pragmatis dan aplikatif.

Kelima faktor tersebut, menjadikan pergeseran orientasi keilmuan di Pondok Tremas dari semula Tremas dikenal sebagai pondok yang unggul di bidang ilmu bahasa Arab dan ilmu olah rasa (spriritualitas) menjadi pondok yang unggul di bidang sosial kemasyarakatan. Bahkan, melalui pelbagai wahana interaksi yang dilakukan dengan para kiai (pengelola Pondok Tremas), baik secara implisit, maupun ekplisit menunjukkan adanya pergeseran orientasi keilmuan Tremas sebagaimana petikan wawancara berikut di bawah ini:

> "Tremas tidak mencetak pemimpin-pemimpin pesantren, akan tetapi dipersiapkan untuk mengabdi kepada masyarakat" (Gus Lukman, 12/3/2014). Selain itu, Ustad Ahid pun dikesempatan yang lain menjelaskan, "Walaupun ilmu dari Tremas hanya satu gelas atau sendok pun, supaya diamalkan ilmu itu. Kami tidak menuntut untuk jadi ini itu, tapi hanya menjadi orang yang bermanfaat kepada masyarakat dan lingkungannya" (H. Achid Turmudzi, 2/1/2014). Di sisi lainnya, Gus Mamuk menguatkan hal itu, "banyak alumni dari Pondok Pesantren Tremas, atau hasil daripada didikan Pondok Tremas di berbagi bidang, Tremas tidak mencetak untuk menjadi pemimpin pondok pesantren, tapi Tremas mencetak insan-insan yang siap mengabdi kepada masyarakat. Oleh karena itu, banyak santri setelah pulang ke rumah masing-masing mengabdikan diri kepada masyarakat, itu bisa menjadi pimpinan pesantren, bisa menjadi pejabat negara, bisa menjadi tokoh masyarakat, jadi banyak (25/2/2014)".

Jadi, pergeseran orientasi keilmuan Pondok Tremas tersebut di atas, sesungguhnya mengandung keuntungan, sekaligus kelemahan. Keuntungannya, Pondok Tremas dapat mempertahankan eksistensinya dalam percaturan global secara lebih dinamis. Sebab, ia responsif dan akomodatif terhadap perubahan sosial. Utamanya, mampu menafsirkan dan menerjemahkan keinginan masyarakat, sehingga eksistensi pondok secara kuantitatif dapat bertahan. Di sisi yang sama, perubahan orientasi keilmuan itu menjadi titik kelemahan Pondok Tremas itu sendiri. Bahkan, secara kritis dapat dikatakan Pondok Tremas telah kehilangan kekhasan dan karakter keilmuannya.

Alih kata, Pondok Tremas telah mengalami penurunan kualitas keilmuan ke-salafiah-annya. Praktis, yang tersisa hanya legesi nama besar At-Tarmasie, dan berharap atas berkah (tabarukkan) kepada para salafunassholih (maha guru) yang telah meninggalkan pelbagai keluhuran budi dan kedalaman keilmuan. Dengan demikian, di area keilmuan tidak ada bedanya Pondok Tremas dengan pondok pesantren lainnya, sehingga calon santri dapat mondok di mana pun saja sesuka hatinya tanpa memikirkan spesialisasi keunggulan keilmuan di Tremas, sebab "tua" itu telah mulai menguap, namun pada aspek-aspek keberkahan hingga kini Pondok Tremas tetap mengambil tempat di ruang yang cukup besar.

E. Ruang Lingkup Santuan Pendidikan dan Sarana Prasarana Pondok Tremas

Laiknya pondok pesantren *salafiyah* lainnya yang terus berbenah dan mengembangkan pelbagai potensi di bidang pendidikan, Pondok Tremas pun senantiasa menuju ke arah itu, hingga kini Perguruan Islam Pondok Tremas tengah mengelola berbagai unit satuan pendidikan, mulai satuan Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD sampai dengan Pendidikan Tinggi *(Ma'had Aly)*, tetapi tidak memiliki lembaga Sekolah Dasar (Madrasah Ibtidaiyah). Data lembaga pendidikan selengkapnya dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 12. Unit Satuan Pendidikan Pondok Tremas

No	Nama Satuan pendidikan	Masa pendidikan
1	TK At-Tarmasie	2 tahun
2	TPQ At-Tarmasie	2 tahun
3	Madin Ula At-Tarmasie	3 tahun
4	MTs Salafiyah At-Tarmasie	3 tahun
5	PP Salafiyah Wajar Dikdas	3 tahun
6	MTs Pondok Tremas	3 tahun
7	MA Salafiyah At-Tarmasie	3 tahun
8	Ma'had Aly At-Tarmasie	4 tahun

Di tilik dari perspektif kurikulumnya, pada hakikatnya Pondok Tremas menganut pada asas kurikulum lokal berbasis pesantren yang berorientasikan pada materi pendidikan agama Islam, tanpa menafikan meteri pelajaran umum yang sifatnya esensi. Hal ini pun selaras dengan pendapat Marwan Salahudin (2013: 164) dalam analisis disertasinya yang menempatkan kurikulum Tremas di posisi yang demikian. Gambaran tersebut, terlihat begitu nyata pada tabel pelbagai kajian kitab kuning sebagai berikut:

Tabel 13. Kurikulum Kajian Kitab Kuning

No	Kitab	No	Kitab
1.	صحيح البخاري	16.	سلم التوفيق
2.	الإقناع	17.	طب النبوى
3.	أذكار النووي	18.	كاشفة السجا
4.	فتح المعين	19.	أيها الولد
5.	تفسير الأحكام	20.	ذرة الناصحين
6.	فتح الجواد	21.	موعظة المؤمنين
7.	تفسيريس	22.	رياض الصالحين

No	Kitab	No	Kitab
8.	الاشـباه والـنـظائر	23.	إرشـاد العـباد
9.	فتـح الوهاب	24.	نصائح العـباد
10.	كـفاية الاخيار	25.	توشيخ علي ابن قاســم
11.	نهـاية الزين	26.	بـلوغ الـمرام
12.	تفـسير الجلالين	27.	نصائح العـباد
13.	ســلم المناجة	28.	الـبرزنــجى
14.	إبـن عـقـيل	29.	نور الظـلام
15.	إحيأ علوم الدين	30.	خـلعة الفـكرية

Praktik pendidikan dan pengajaran keseharian santri Pondok Tremas tentunya tidak dapat berjalan secara efektif dan efisien, jika tidak ditunjang dengan sarana prasarana yang memadai. Dalam konteks itu, secara infra struktur Pondok Tremas dapat dikategorikan sebagai lembaga pendidikan Islam (pesantren) yang cukup baik dalam perihal fasilitas penunjang pembelajaran. Hal itu terbukti adanya pelbagai sarana prasaran yang cukup representatif. Adapun sarana prasarana tersebut dapat terlihat pada tabel berikut ini:

Tabel 14. Fasilitas Penunjang Kegiatan Pembelajaran

Nama Fasilitas	Nama Fasilitas	Nama Fasilitas
1. Masjid	2. Lab. Olah Raga	3. Ruang Tamu
4. Musholla	5. Lab. Praktik Mekanik Motor	6. Klinik Kesehatan
7. Asrama	8. Lab. Batu Mulia	9. Studio Radio
10. Perpustakaan	11. Ruang Multimdeia	12. Koppontren
13. Lab. Komputer	14. Ruang Auditirium	15. Pelatihan Usaha
16. Lab. Bahasa	17. Sanggar Pramuka	18. Kantin
19. Lab. Tata Boga	20. Sanggar Seni	21. Wartel

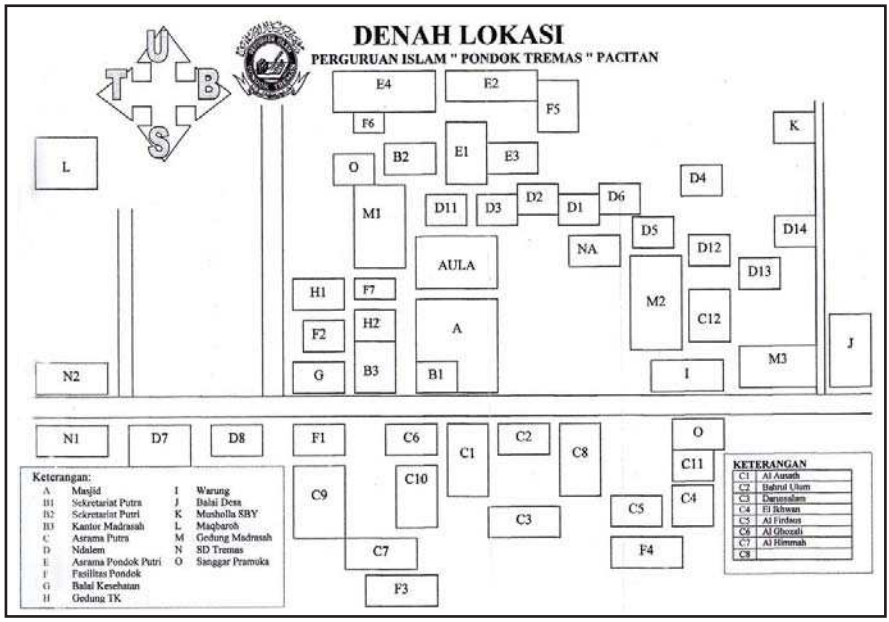
Pelbagai sarana prasarana tersebut di atas, dalam kesehariannya senantiasa digunakan oleh warga pesantren secara porposional, tergantung kebutuhan dan kepentingannya masing-masing. Hanya saja, fasilitas pembelajaran yang intensitasnya hampir tidak pernah lengang adalah penggunaan fasilitas masjid, tempat ini tidak hanya digunakan sebagai shalat lima waktu, tetapi acap kali digunakan sebagai halaqah-halaqah pengajian bandongan kitab kuning, sorogan, semaan Kitab Suci Al-Qur'an, majlis dzikir, takror, Bahsul Masail, tempat istirahat santri, sarana kongko-kongko,bahkan tidak sedikit santri yang melepas lelah tiduran di serambi masjid.

Barangkali bangunan fisik masjid berlantai dua yang besar, elok nun nyaman membuat warga pesantren dan masyarakat sekitar kerasan tinggal berlama-lama di dalamnya. Maklum saja, di era kepemimpinan Gus Fuad dan Gus Lukman, masjid ini di bugar, dan dipercantik yang menghabiskan dana yang cukup besar sekitar 2,5 M, sehingga tampilannya sangat elok. Sarana prasarana kedua yang intensitasnya cukup tinggi adalah asrama santri, selain digunakan sebagai tempat berteduh dan beristirahat, bangunan berkapasitas antara 15-25 orang ini digunakan pula sebagai sarana pendukung pembelaran dan praktik pelaksanaan tranning shalat berjamaah. Ukuran rata-rata asrama santri 4 x 6 meter, atau beberapa di antaranya berukuran 6 x 6 juga digunakan sebagai wahana latihan pidato, takrar (mengulang pelajaran sekolah), dhibaiyyah (shalawatan), dan aktifitas kontestasi keseharian lainnya.

Gambar 11. Penggunaan Sarana Prasarana Masjid

Selain masjid, dan asrama santri, fasilitas sarana prasarana lainnya semisal fasilitas ruang kelas, laboratorium komputer, laboratorium

tata boga, lapangan olah raga dan lain sebagainya juga senantiasa ramai digunakan, hanya saja sarana masjid dan asrama santri tetap tidak terlampaui. Keunikan warga pesantren dari generasi ke generasi seolah tidak ada habisnya untuk diungkap. Sebut saja, keunikan santri terkait dengan penggunaan alas kaki (sandal), tidak sedikit santri yang beraktifitas di area pondok tidak membawa alas kaki. Alasannya pun klasik, alas kakinya hilang berpindah tangan *(digashab)*, atau ada takut kalau hilang, bahkan benar-benar tidak mempunyai alas kaki (sandal). Kondisi yang demikian ini pun tentunya berimplikasi terhadap tingkat kebersihan sarana prasarana pesantren.



Gambar 12. Denah Ruang dan Fasilitas Pondok Tremas

Uniknya lagi, ada juga beberapa santri yang memakai alas kaki, akan tetapi saat mau memasuki masjid, atau memasuki ruang tertentu mereka memisahkan kedua alas kaki,--yang sebelah kanan dan sebelah kiri beberapa meter--, praktis kaki mereka pun tetap kotor walaupun awalnya mereka memakai alas kaki. Sayangnya, prilaku santri ini pun ternyata diikuti pula oleh beberapa masyarakat sekitar yang takut alas

kakinya *dighosop* (dipinjam tanpa ijin) para santri saat mereka berjamaah shalat lima waktu, sehingga lantai masjid pun terlihat kurang bersih.

Alhasil, walau tidak dapat dikategorikan sebagai pesantren yang *kumuh,* tetapi Pondok Tremas juga tidak pula terkategorikan sebagai pondok yang bersih. Sebab, lalu lalang santri "tanpa alas kaki" yang terkadang *alpha* mencuci kakinya saat memasuki pelbagai sarana prasarana pesantren acap kali meninggalkan noda dan ketidak sucian fasilitas yang ada. Sulitnya pengamalan kebersihan di pondok pesantren yang *notabene* sebagai tempat reproduksi ulama barangkali menjadi salah satu alasan kenapa para *mushanif* (pengarang kitab) selalu mengawali *bab thaharah* (pembahasan tentang kebersihan) ditempatkan di awal bab setiap penulisan pelbagai *kitab fiqih*. Jadi, satuan pendidikan dan fasilitas penunjang pendidikan yang dibangun, disemaikan dan ditumbuh kembangkan di Pondok Tremas adalah modal dasar percepatan terwujudnya visi Tremas untuk mendidik santri yang benar dan pintar.

BAB VI

PONDASI BUDAYA PONDOK TREMAS

A. Panca Budaya Pondok Tremas Sebagai Perisai Atas Erosi Budaya Dunia Modern

Budaya kehidupan pesantren memang unik dan khas. Keunikannya, dan kekhasannya membuat deferensiasi tersendiri, apalagi jika dibandingkan dengan lembaga pendidikan dan lembaga sosial lainnya. Di ranah inilah pesantren terbukti dapat bertahan dari gempuran modernisasi dan kapitalisme global. Lebih dari itu, pesantren turut pula aktif dalam mewarnai dan penyokong terwujudnya Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Tidak mengherankan, jika Abdurrahman Wahid menyebut pesantren sebagai subkultur (Raharjo, 1985:), Nurcholis Madjid (1997: 3) menyebutnya sebagai lembaga pendidikan *indigenous,* Clifford Geertz (1995: 45) menyebutnya berperan sebagai *cultural broker.* Lebih dari itu, Azyumardi Azra (1997: xxvi) menyebut pesantren sebagai pusat rehabilitasi sosial. Artibut-artibut tersebut pun begitu lekat menempel, atau sengaja ditempel pada identitas pesantren. Pesantren dengan karakter, keunikan dan kekhasannya seolah membuat *antibody* pertahanan diri dari pelbagai hal yang mengancam eksistensinya. Beragam karakter dan atribut pesantren pun kemudian membentuk "budaya pesantren" itu sendiri.

Sebagai salah satu pesantren tertua di Jawa Timur, Pondok Tremas pun memiliki karakter dan budaya yang khas, sekaligus menjadi pembeda dari pesantren-pesantren lainnya di Indonesia. Kekhasan dan keunikannya, terbukti telah melahirkan tokoh-tokoh berpengaruh yang khas pula, tidak saja di tingkat regional, nasional bahkan diakui dunia internasional. Distribusi sebaran ketokohan dan pengaruh para alumni Tremas akan dipaparkan pada bab selanjutnya.

Pondok Tremas sebagai tempat *paguron* Islam dalam perjalanan menyebarkan dan memahamkan nilai-nilai keislaman santri lambat laun membentuk habitus budayanya tersendiri. Kontruksi budaya Pondok Tremas dibangun dari tradisi-tradisi, kebiasaan-kebiasaan, adat-istiadat, dan *unggah-ungguh* (tata cara) yang dipraktikkan secara terus menerus oleh warga pesantren. Setidaknya, ada lima budaya yang telah dipraktikkan dan dilestarikan selama bertahun-tahun di Pondok Tremas, yakni budaya keilmuan, budaya keagamaan, budaya sosial, budaya politik, dan budaya *entrepreneur*. Kelima praktik budaya ini juga dikenal sebagai 'Panca Sakti Budaya' Pondok Tremas. Ada pun kelima budaya tersebut, adalah sebagai berikut:

B. Budaya Keilmuan

1. *Ijab Qabul* Pembuka Jalan Tuhan

Hampir di semua pesantren tradisional di Indonesia memiliki keunikan dan kekhasan dalam mentransformasikan nilai-nilai keilmuan yang dimilikinya, mulai dari proses pendidikan dan pengajaran, pemondokan tempat tinggal santri, pemenuhan sarana prasarana dan kebutuhan makan minum santri, hingga keteladanan yang dicontohkan oleh para pengurus dan sang kiai dalam kehidupan keseharian mereka. Pondok Tremas pun demikian adanya, ia memiliki keunikan dalam meretas dan menumbuhkembangkan budaya keilmuan di lingkungan pesantren.

Keunikannya, salah satunya termanivestasikan melalui media *ijab qabul* antara wali santri dan sang kiai. Secara terminologi, *ijab* merupakan ikrar penyerahan yang dilakukan oleh wali santri kepada sang kiai untuk menitipkan, sekaligus mendidik anaknya di pesantren,

sedangkan *qabul* merupakan kata/ucapan penerimaan sang kiai untuk menerima calon santri menjadi santri baru di pesantren.

Praktis, *ijab qabul* merupakan ikrar penyerahan dan penerimaan kedua belah pihak secara langsung *face to face* (tatap muka), yakni wali santri dan sang kiai. *Ijab qabul* pada umumnya berlangsung di rumah sang kiai, sejak K.H. Habib Dimyathi wafat, prosesi *ijab qabul* berlangsung di rumah K.H. Fuad Habib Dimyathi (Gus Fuad). Sekilas, *ijab qabul* seolah sesuatu yang tidak terlalu istimewa, tapi jika dicermati lebih mendalam wujudnya menjadi sangat penting.

Bahkan, proses *ijab qabul* menjadi batu pijakan apakah santri baru tersebut, nantinya dapat bertahan dan menyelesaikan pelbagai proses pendidikan di pesantren. Khususnya, bagi para santri yang memiliki latar belakang kehidupan 'kelam' bawaan dari rumah, tempat tinggal mereka berasal. Sebut saja, calon santri 'nakal' atau berpotensi 'nakal', pemabuk, pengguna narkoba, suka mencuri, korban *broken home,* ditolak atau dikeluarkan dari sekolah, residivis dan lain sejenisnya.

Dalam konteks itulah, *ijab qabul* menjadi dasar yang sangat menentukan, bahkan wujudnya harus ada dalam proses pendidikan di Pondok Tremas. Hal ini dikarenakan dalam proses *ijab qabul,* wali santri dituntut untuk terbuka dan jujur melahirkan--mengatakan--alasannya mengapa ia memondokkan anaknya, atau keluarganya.

Lazimnya ritus pengakuan, beragam motivasi dilahirkan wali santri di hadapan sang kiai dan pengurus pondok. Ada yang mengatakan hanya sekadar agar anaknya dapat memperbaiki tingkah laku keseharian setelah *nyantri* nanti. Ada yang jujur mengatakan agar anaknya dapat berhenti mabuk-mabukkan, sehingga ia takut dengan masa depan anaknya. Ada yang *polos* mengatakan anaknya suka mencuri, sehingga ia dikeluarkan dari sekolah, harapannya anaknya dapat memperbaik perilakunya di pondok. Ada yang dengan terbata-bata mengatakan tidak dapat mendidik anaknya di rumah, karena prilaku anarkis (residivis), sehingga ia di pondokkan. Ada juga yang memang ingin mendalami urusan agama *(tafaquh fidiin),* tetapi jumlahnya tidak begitu banyak.

Sederet alasan tersebut, merupakan cerminan dari motivasi santri yang 'dipaksa' atau 'memaksakan diri' menjadi santri. Bahasa *ijab qabul*

menggunakan bahasa Jawa, sebagian lainnya menggunakan bahasa Indonesia. Proses *ijab qabul* berlangsung sangat akrab, bersahaja dan penuh kekeluargaan. Bahkan, ketika para wali santri ijin pulang ke rumah masing-masing, sang kiai selalu mengatakan kepada santri baru tersebut, bahwa selama menjadi santri di Pondok Tremas, ia secara otomatis menjadi orang tua, bapak, sekaligus ibu di pondok. Tujuannya, agar hati santri baru tersebut, menjadi senang, *mongkok* (besar hatinya), dan merasa nyaman tinggal di pondok.

Ketulusan dan keihlasan sang kiai (K.H. Fuad Habib Dimyathi) tampak dengan jelas terlihat dari ketulusan budi yang terpancarkan melalui senyum dan keramahannya dalam melayani para tamu yang datang, tak terkecuali wali santri dengan segala keterbatasan dan persoalan yang dibawanya. Beragam cerita ringan, soal perjalanan, keadaan wilayah, bahkan hal ihwal tentang keluarga calon santri berasal terurai mengalir begitu saja, seolah tanpa ada batas-batas hirarki antara kiai dan masyarakat awam *(patron-klien)*.

Lebih-lebih, jika wali santri, *notabene* merupakan alumni santri Tremas, obrolan dapat berlangsung berjam-jam. Gelak tawa dan senda gurau terkadang juga menghiasi pembicaraan di ruang tamu K.H. Fuad Habib Dimyathi pasca prosesi *ijab qabul* berlangsung.

Praktis, ruangan berukuran 4x6 meter persegi yang bercat kuning muda itu menjadi *gaduh*. Apalagi, jika sang tamu dapat mengimbangi pembicaraan, ruangan pun bertambah riuh, bahkan terkadang terdengar dari serambi masjid. *Joke-joke* tersebut, pada hakikatnya dapat dimaknai sebagai simbol bahwa K.H. Fuad berusaha untuk memastikan bahwa ia dan para pengelola pesantren dapat dijadikan tempat berbagi *keluh kesah* berbagai persoalan kehidupan. Lebih dari itu, *joke-joke* tersebut seolah menjadi 'obat penenang' bagi sebagian santri baru yang masih *gamang,* apakah dirinya dapat beradaptasi, bertahan dan mengikuti pelbagai ketentuan yang ditetapkan di pondok. Utamanya, bagi mereka yang dipaksa wali santrinya untuk mondok di Tremas.

Berikut cuplikan, proses *ijab qabul* antara salah satu wali santri dengan K.H. Fuad Habib Dimyathi:

...sepindah dalem sowan ten mriki, niat kawulo bade silaturrahmi, kapeng kaleh bade nitipke ingkang putra derek ngenger ten pondok. Mugiyo pak kiai ngabulake niatan kawulo (wali santri dan calon santri).

Alhamdulillah, jenengan kaleh keluarga sanget silaturrahmi ten mriki, mugi-mugi dadosno berkah lan diridhani. Niat jenengan inkang sae meniko kulo tampi, mugiyo ingkang putra keraos derek ngaji ten mriki. (K.H. Fuad Habib Dimyathi).

Pertama, saya bertamu ke sini, berniat ingin silaturrahmi. Kedua, ingin menitipkan, sekaligus memondokkan anak saya. Atas niat saya itu, semoga pak kiai menerima dan mengabulkan permintaan saya itu (wali santri).

Alhamdulillah, kalian sekeluarga bisa bersilaturrahmi ke sini. Semoga menjadi berkah dan diridhai. Niat kalian yang baik tersebut, saya terima dan saya kabulkan, semoga anak bapak dapat merasa senang mondok di pesantren ini (K.H. Fuad Habib Dimyathi).

Cuplikan *ijab qabul* tersebut di atas, seolah mempertegas keberpihakan Pondok Tremas terhadap ummat (masyarakat). Khususnya, pembinaan *tarbiyah wa ta'lim* (pendidikan dan pengajaran), tanpa memandang status, usia, *gender,* jabatan, *background* keluarga, dan afiliasi politik tertentu. Bagi para pengasuh pondok, kepercayaan wali santri untuk menitipkan putra-putrinya merupakan amanah, *nampa sampur--*meminjam bahasa Gus Lukman*--,* tugas ibadah sebagai bentuk penghambaan kepada Allah Swt.

Secara paradigmatik, salah satu alasan yang menjadi pijakan pemikiran pengasuh Pondok Tremas menerima calon santri dengan tidak membatasi dan menyeleksi terlebih dahulu adalah bahwa pandangan mereka menerima anak-anak (santri baru) pada hakikatnya merupakan investasi akhirat. Oleh karena itu, anak-anak harus diarahkan, dibina, dibimbing agar kemudian hari dapat menjadi anak-anak yang baik, anak-anak yang *shalih/shalikhah*. Bahkan, dalam berbagai kesempatan para pengasuh Tremas acap kali mengatakan bahwa "pintar itu penting,

tapi itu nomor dua, yang penting baik akhlaknya dulu. Dahulu orang butuh pintar, karena jaman dulu memang butuh pintar. Kalau jaman sekarang orang pintar sudah sangat banyak, tapi yang baik itu tinggal sedikit.

Selain itu, jika anak-anak kita ajari agama dan akhlak yang mulia, maka suatu saat itu akan menjadi deposit kita di akhirat karena anak-anak kita yang selalu mendoakan kita nanti" (wawancara dengan Muhammad, 2/1/2014; Gus Lukman, 12/3/2014).

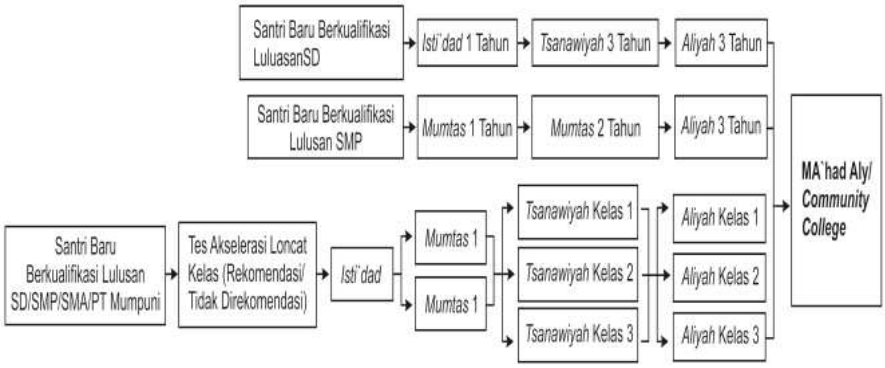
Poin terpenting yang perlu digarisbawai di Pondok Trems adalah walaupun tes seleksi penerimaan santri baru tidak diberlakukan dan semua orang bisa menjadi santri, tetapi untuk mengukur kedalaman dan kematangan seorang santri, panitia seleksi penerimaan santri baru membuka ruang, sekaligus menfasilitasi para santri untuk mengikuti "tes akselerasi loncat kelas" di pesantren. Biasanya tes ini dilaksanakan setelah calon santri melaksanakan *ijab qabul* dengan pengasuh pesantren, dan sudah resmi dinyatakan sebagai santri pondok. Tes ini sifatnya tidak wajib, ditujukan kepada para santri yang berminat untuk loncat kelas yang lebih tinggi, dan yang bersangkutan harus mengikuti tes terlebih dahulu. Tujuannya, untuk memetakan dan mengetahui sejauh mana kemampuan serta kedalaman keilmuan sang santri. Selain itu, bertujuan untuk menjaga kualitas pembelajaran di *bilik-bilik* kelas yang dituju, serta menjaga terjadinya kesenjangan akademik antar santri.

Materi tes akselerasi loncat kelas ada empat komponen, yakni: 1) kemampuan penguasaan tata bahasa Arab; 2) kemapuan penguasaan *kitab fiqih;* 3) kemampuan penguasaan *ilmu alat (Kitab Nahwu* dan *Kitab Sorof);* 4) kemampuan membaca Al-Qur'an. Umunya, tes ujian dilaksanakan secara pararel, santri dipangil satu persatu di hadapan seorang ustad, kemudian ditanya-tanya tentang latar belakang keluarga, tempat tinggal, atau pertanyaan ringan lainnya, kemudian baru diuji kemampuan akademik sang santri tergantung komponen materi yang diujikan. Interaksi antara santri dan dewan penguji dipastikan penuh keakraban, dan kekeluargaan. Tidak ada raut ketegangan di antara santri, bahkan sebagian di antaranya *cekikak cekikik* (tertawa kecil)

seusai ujian, karena tidak bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan sang ustad penguji. Kondisi seperti ini laiknya konsepsi yang diidam-idamkan Montessori, bahwa pendidikan pada hakikatnya meletakkan penghargaan kemerdekaan jiwa anak, kebebasan dalam belajar, perhatian ada minat dan kebutuhan anak (Kuntoro, 2014: 8).

Bagi si santri yang dinyatakan layak ke jenjang yang lebih tinggi, maka ia direkomendasikan ke kelas yang dimaksud, sebaliknya jika si santri belum layak ke jenjang yang lebih tinggi, maka secara otomatis yang bersangkutan ditempatkan sesuai dengan *skim* yang ditetapkan oleh panitia. *Skim* penetapan panitia masuk Pondok Tremas bagi santri baru adalah sebagai berikut: 1) santri yang berlatar belakang lulusan tingkat Sekolah Dasar (SD/MI) ditempatkan di kelas *Istidad;* 2 santri yang berlatar belakang lulusan tingkat Sekolah Menengah Pertama (SMP/MTs) ditempatkan di kelas *Mutas I;* 3) santri yang telah dinyatakan lulus oleh panitia tes masuk ujian akselerasi loncat kelas dapat memasuki kelas-kelas yang telah direkomendasikan oleh dewan penguji. Adakalanya si santri lulusan SD bisa langsung ke kelas *Mumtas 2* tanpa harus di *Mumtas I,* bahkan langsung ke kelas *Aliyah.* Ada juga si santri lulusan SMP sederajat pun langsung masuk kelas *Tsanawiyah* tanpa harus ke kelas *Isti'dat* 3 tahun, bahkan ke kelas *Aliyah.*

Perlu dipahami, model pembelajaran di Pondok Tremas dilaksanakan berbasis klasikal dengan menempuh dua jalur, yakni santri lulusan SD sederajat harus menempuh jalur pendidikan di kelas *Isti'dad* (1 tahun), kelas *Tsanawiyah* (3 tahun), kemudian baru bisa naik ke kelas Aliyah (3 tahun), dan bagi santri lulusan SMP sederajat di *Kelas Mumtas* (1-2 tahun), kemudian baru naik ke kelas Aliyah (3 tahun). Kecuali, bagi santri yang mengikuti jalur tes ujian akselerasi loncat kelas sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya dapat memasuki ke kelas-kelas yang direkomendasikan oleh dewan penguji. Adapun alur jenjang pendidikan dan pengajaran di Pondok Tremas adalah sebagai berikut:



Gambar 13. Alur Pendidikan Santri Baru

Alur jenjang pendidikan pendidikan dan pengajaran Pondok Tremas tersebut di atas, seolah mempertegas adanya asas-asas keberpihakan, sekaligus adanya akomodasi para pengasuh pondok atas fenomena sosio historis si santri di lapangan. Realitas di pesantren ini, tampaknya sangat kontras dengan kondisi dunia persekolahan saat ini. Di pesantren, para kiai dan pengelola beroreintasi membentuk santri menjadi pribadi yang baik, berkepribadian mulia, berakhlak islami, berbudi pekerti luhur, baru kemudian membentuknya menjadi santri-santri yang cendekia dan intelek. Namun, di dunia persekolahan, dengan pelbagai *treatmen* (perlakuan) yang ada seolah-olah hanya berorientasi pada kecerdasan individu, tanpa mementingkan proses, mengejar prestasi akademik setinggi-tingginya dengan mengesampingkan akhlak mulia.

Praktis, di persekolahan pada umumnya ada pengklasteran, dikembangkan pembagian oposisi binner--siswa cerdas-siswa bodoh, berprestasi-tidak berprestasi, berpotensi-tidak berpotensi, berbakat-tidak berbakat, dan lain sejenisnya--dan diagungkan pelbagai ajang kompetisi kecerdasan. Perbedaan lainnya yang begitu mencolok, antara pesantren dan persekolahan adalah di pesantren, anak-anak yang bermasalah, bahkan 'terbuang' dari habitus keluarga, sekolah, dan masyarakat diterima dengan baik di pesantren tanpa memperhitungkan untung-rugi serta ikutan lainnya. Akan tetapi, di dunia persekolahan, hanya para siswa yang berprestasi dan berbakatlah yang diterima dan diperlakukan dengan sangat baik, sedangkan siswa bermasalah dan

di bawah standar biasanya tidak diterima di sekolah, bahkan siswa berprestasi pun jika bermasalah di sekolah, ia di keluarkan.

Harus diakui, memang tidak semua sekolah melakukan hal itu, tapi porsinya sangat sedikit. Hal ini dikarenakan kebanyakan dunia persekolahan hanya berfikir untung-rugi, oportunis, materialistik, pragmatis, bahkan terkesan neoliberal, berbeda dengan dunia pesantren yang berorientasi pada pembinaan umat, tanpa memikirkan hal-hal yang sifatnya material dan keduniawian belaka. Oleh karena itu, paradigma dan konsepsi keihlasan para kiai dan pengelola pesantren merembes dalam budaya akademik pesantren.

2. Kitab Kuning Sebagai Ruh Budaya Akademik

Kitab kuning merupakan sejumlah teks klasik yang ditulis oleh para ulama terkemuka dan kredibel di bidangnya berabad-abad yang lalu. Kitab ini seolah menjadi teks-teks sakral, sekaligus ortodoks *(al-kutub almuktabarah)* dikarenakan selalu dirujuk di pelbagai pesantren tradisional. Sebutan kitab kuning lazimnya dilabelkan pada sejumlah *shakhifah* (lembaran-lembaran) teks yang termaktub di sebuah kitab, umumnya warna kertas berwarna kuning, tapi tidak sedikit yang berwarna putih, bahkan terkadang putih kecokelatan.

Menurut Dhofier, pada masa lalu pengajaran kitab-kitab klasik, terutama karangan ulama faham Syafi'i, merupakan satu-satunya pengajaran yang diberikan dalam lingkungan pesantren (2011: 95). Sekarang, meskipun kebanyakan pesantren telah memasukkan pengajaran ilmu umum, namun pengajaran kitab-kitab Islam klasik tetap diberikan sebagai upaya untuk meneruskan tujuan utama lembaga pendidikan tersebut yaitu calon-calon ulama yang setia kepada faham Islam tradisional (Bawani, 1993: 94-95).

Menurut Jajat Burhanudin (2012: 357) kitab kuning merupakan ciri khas lain ulama dan kaum santri. Kitab kuning pun sangat erat dengan Islam tradisional. Pada dasarnya ia merujuk pada kitab-kitab berbahasa Arab yang digunakan dalam tradisi pesantren. Namun, seiring adanya persaingan tradisionalis-reformis sejak awal abad ke-20, istilah tersebut mulai muncul dengan makna sosiologis yang baru;

ia menunjukkan pembentukan wawasan Islam tradisional, di mana kitab memiliki peran penting. secara bersamaan, kitab kuning juga mengandung makna simbolis untuk membedakan muslim tradisionalis dari muslim reformis yang wawasan keislamannya berdasarkan pada pembacaan buku-buku keislaman dengan tulisan latin dan dalam bahasa Indonesia *(buku putih)* (Van Bruinnessen 1990: 227; Mashudi 1985: 55-57 dalam Burhanudin, 2012: 357).

Kitab kuning dan pesantren merupakan dua sisi yang tidak bisa dipisahkan, dan tidak bisa saling meniadakan. Ibarat mata uang, antara satu sisi dengan sisi lainnya saling terkait erat (Maunah, 2009: 38). Martin Van Bruinessen (1995: 18) menyebut tradisi kitab kuning sebagai salah satu tradisi agung *(great tradition)* yang ada di Indonesia. Meskipun materi yang dipelajari dari teks tertulis, namun penyampaian secara lisan oleh para kiai adalah penting. kita dibacakan keras-keras oleh sang kiai di depan sekelompok santri, sementara para santri yang memegang kitabnya sendiri memberikan *harakat* sebagaimana bacaan sang kiai dan mencatat penjelasannya, baik dari segi *lughawi* (bahasa), maupun *ma'nawi* (makna). Santri boleh mengajukan pertanyaan, tetapi biasanya terbatas pada konteks sempit isi kitab itu.

Tradisi pengajaran kitab kuning pun senantiasa dilaksanakan di Pesantren Tremas dari masa ke masa. Tradisi pengajarannya pun menjadi khas dan berbeda dengan pesantren tradisional lainnya di Indonesia. Kekhasannya terletak pada sejumlah kitab yang ditulis *mushanif* (pengarang) kitab tersebut. Hal ini dikarenakan sebagian kitab yang digunakan dalam pengajian *bandongan*, *wetonan* dan *sorogan* menggunakan kitab-kitab yang dikarang oleh Syech Mahfud Atturmusyi yang *notabene* merupakan ulama *khas* keturunan Tremas.

Hal ini menjadi begitu sangat istimewa, sebab para santri dapat membaca dan mencerna gagasan-gagasan Maha Guru Masdjidil Haram Makkah secara langsung melalui cucu-cicit dan murid-muridnya di Pondok Tremas. Kedalaman ilmu dan kemasyhuran Syech Mahfud menjadi daya tarik tersendiri bagi sebagian besar santri di Tremas, sehingga kesungguhan santri dalam mengkaji kitab-kitab Syech Mahfud menjadi lebih intens.

Kondisi yang demikian ini, tentunya tidak dapat ditemukan di pesantren lainnya. Apalagi, pemandangan *pengesahan* kitab yang asli dikarang oleh sang kiai, atau *ahli bait* keluarga besar pesantren hampir dipastikan sulit ditemukan. Alasan klasik dari hal itu, dikarenakan budaya tulis belum menjadi jiwa di dunia pesantren. Parahnya lagi, sifat *tawadhu*' yang berlebihan membuat para kiai 'segan' menulis kitab-kitab. Di samping itu, budaya *taqlid*--mengikuti pendapat ulama-ulama sebelumnya--masih sangat dominan di kalangan pesantren tradisional.

Bahasa yang digunakan dalam pengajaran kitab kuning adalah bahasa Jawa. Sedangkan penjabaran isi kitab, biasanya menggunakan perpaduan bahasa Jawa dan Indonesia. *Joke-joke* ringan, dan hikayat ala pesantren tak jarang menghiasi pengajian kitab kuning. Namun, hal itu berpulang pada sang kiai itu sendiri. Ada kiai, ustad yang pandai bercerita, ada pula yang pandai membuat *joke.* KH. Lukman dan Fuad misalnya, lebih sering mengisahkan hikayat-hikayat islami, daripada membuat *joke.* Hal ini berbeda dengan ustad Mahzum, salah satu ustad di kelas Mumtaz--setingkat Tsanawiyah atau SMP---yang pandai membuat *joke* di sela-sela pengajaran kitab kuning.

Gaya dan karakter kiai, dan *asatid* pun berbeda-beda satu sama lainnya. Ada yang mengemas pengajarannya dengan serius, monoton dan menegangkan (klasik-otoritatif). Ada pula yang mengemas pengajarannya dengan santai dan menyenangkan *(enjoyfull learning)*. Bahasa simbol dan kode pun digunakan dalam pengajian kitab kuning. Sekadar contoh, pengucapan *utawi* digunakan sebagai penyebutan *mubtada*' disimbolkan dengan huruf *mim* di atas kata benda yang dijadikan awal kalimat. Pengucapan *iku* digunakan sebagai penyebutan *khabar* disimbolkan dengan huruf *kha* di atas kata benda, dan masih banyak simbol lainnya. Tabel berikut ini akan menjelaskan lambang dan simbol bahasa yang lazim digunakan saat pengajian kitab kuning di pesantren, tak terkecuali Pesantren Tremas.

Tabel 15. Simbol yang Digunakan dalam Pengajian Kitab Kuning

Simbol	Kedudukan	Arti	Posisi Simbol
م	*Mubtada'*	*Utawi*	Di atas kata benda *(isim)* di awal kalimat yang kedudukannya sebagai *mubtada'*
خ	*Khobar*	*Iku*	Di atas kata benda *(isim)* yang kedudukannya sebagai *khobar*
ف	*Fa'il*	*Sopo*	Di atas kata benda *(isim)* yang posisinya sebagai *fail*
مف	*Naibul Fail*	*Ing*	Di atas *isim maf'ul* yang kekudukannya sebagai *ma'ul*
ثم	Tamziz	Apani	Di atas kata benda *(isim)* yang kedudukannya sebagai *tamziz*
مع	*Maf'ul maah*	*Sartane*	Di atas kata kerja *(fi'il) (fi'il)* yang kedudukannya sebagai *maf'ul ma'ah*
ص	*Sifat*	*Sifate*	Di atas kata benda *(isim sifat)* yang kedudukannya sebagai isim sifat
ظ	*Dharaf*	*Kelawan*	Di atas kata benda *(isim dharaf)* yang kedudukannya sebagai *dharaf*
ۥ		*Ingatase kelakuan*	Di atas kata benda *(isim dhomir)* yang kedudukannya sebagai *isim dhomir*
ے	Tanda awal *rujukan*	Tanda rujukan	Di atas kata (kata benda, kata kerja, maupun *dhomir*) yang dirujuki
ئے	Tanda di mana yang di*rujuki*	Tanda rujukan	Di atas kata yang rujuki

Simbol-simbol tersebut di atas, digunakan para santri untuk *ngesahi* atau memaknai kitab yang dibaca oleh para kiai dan *asaatid* dalam pengajaran kitab kuning di pesantren (lihat, gambar 15). Aktifitas *ngesahi* kitab dilakukan dengan beragam alat tulis. Ada yang menggunakan pena canting/tutul, pena *boxsi*, atau *bolpen* seadanya. Penggunaan pena canting/tutul dalam aktifitas *ngesahi* kitab cukup unik dan khas. Keunikannya terletak dari tampilan pena dan cara kerjanya. Pucuk pena canting/tutul terbuat dari alumunium, sedangkan batangnya terbuat dari kayu berukuran antara 8-10 mm dengan panjang 10-15 cm. Tinta pena terpisah dari penanya, diisi secara berkala setiap dua sampai tiga goresan. Pengisiannya pun dengan *menutulkan* atau meletakkan pucuk tinta ke tempat tinta. Proses inilah kemudian menjadikan penamaan pena tersebut dengan sebutan "pena tutul atau canting".

Namun, seiring kemajuan zaman pena canting/tutul tidak begitu diminati lagi di kalangan pesantren, karena dianggap terlalu repot cara kerja, tidak praktis. Apalagi bagi santri baru, penggunaan pena canting/tutul ini menjadi hal yang sangat menyulitkan. Pena dan tintanya harus dibawa dengan hati-hati dan penuh kewaspadaan agar tinta tidak mengenai baju, atau menghindari jatuh tertumpah. Umumnya, tinta tersebut ditempatkan di botol kecil berukuran mini, seperti gelas kecil dan ditutup plastik atau tutup botol seadanya. Praktis, sering kali terjadi para santri membawa pena canting/tutul, tapi lupa membawa tinta. Sebaliknya, terkadang juga para santri membawa tinta, tapi tidak membawa penanya.

Bahkan, tidak sedikit tinta yang dibawa para santri itu terjatuh di tengah-tengah proses pengajaran kitab kuning. Penyebabnya pun unik, tersenggol tangan santri, ada pula yang terjatuh akibat si empunya ngantuk, bahkan terlelap tidur pada saat ngesahi kitab. Insiden semacam ini menjadi bumbu penyebab pengajian. Biasanya santri-santri tertawa melihat kejadian tersebut, ustad atau kiai yang sedang mengajar pun biasanya tersenyum penuh makna. Bagi ustad atau kiai yang sensitif memaknainya sebagai tanda bahwa para santri sudah lelah, waktunya menyudahi pengajaran dan mengucapkan kalimat

wallahualamu bisshawaf. Kalimat ini bermakna "hanya kepada Allah SWT yang maha mengetahui kebenaran segala sesuatu".

Kalimat ini pun merupakan kalimat yang hampir tidak pernah dilupakan para ustad dan kiai dalam menutup pengajian kitab kuning di Pesantren Tremas. Sahdan, kalimat wallahua'lamu bisshawaf pun penuh makna dan energi. Ada kalanya, jika para santri sudah lelah, bahkan tak antusias mengikuti pengajaran kalimat wallahua'lamu bisshawaf pun dinanti-nanti. Namun, bagi santri yang senang mengikuti pengajian kitab, kalimat tersebut menjadi sesuatu yang tidak diharapkan, karena pengajaran sudah harus diakhiri.

Aktifitas ngesahi kitab berlangsung dengan khidmat dan penuh ketawadhu'an (penghormatan). Sang ustad atau kiai menghormati si pengarang kitab dan para santri menghormati keduanya, yakni ustad yang mengajarkan kitab tersebut dan sang pengarang kitab itu sendiri. Praktis, seorang kiai atau ustad senantiasa memulai proses pembelajaran dengan menghadiahkan bacaan ummul kitab kepada para mushanif (para pengarang kitab) yang dikaji dan para ulama agar pengajiannya mendapatkan berakah, dan di akhir pembelajarannya senantiasa di tutup dengan bacaan hamdalah serta bacaan waallahu a'lam bishofaw (hanya Allah yang maha tahu kebenarannya). Keterangan yang bersifat interpretatif (penafsiran/penjabaran) yang disampaikan sang kiai ditulis di pinggir kitab sebagai penjelas.

Jelasnya, kitab santri menjadi penuh dengan catatan-catatan di pinggirnya, terlihat kumuh namun pengakuan sejumlah santri hal ini menjadi penolong baginya untuk mencontoh gaya sang kiai dalam mengeksplorasi kemampuannya dalam mengulas sebuah kitab, tatkala menjadi ustad.

Model pengajian kitab kuning di Pesantren Tremas dengan menggunakan sistem wetonan atau bandongan dan sorogan. Sistem wetonan merupakan metode pengajaran di mana santri mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kiai yang membacakan kitab tertentu, sementara santri menyimak kitab masing-masing dan membuat catatan-catatan. Disebut dengan istilah wetonan, berasal dari kata wektu (istilah Jawa untuk kata: waktu), karena pelajaran itu

disampaikan pada waktu-waktu tertentu seperti sebelum atau sesudah shalat fardhu yang lima atau pada hari-hari tertentu.

Gambar 14. Aktifitas Santri Ngesahi kitab

Karakteristik model wetonan, pengajian yang inisiatifnya berasal dari kiai sendiri, baik dalam menentukan tempat, waktu, maupun kitabnya (Nurcholis Madjid, 1997: 27). Sedangkan sorogan adalah metode pengajaran individual, santri menghadap kiai seorang demi seorang dengan membawa kitab yang dipelajarinya. Kiai membacakan pelajaran dari kitab tersebut kalimat demi kalimat, kemudian menerjemahkan dan menerangkan maksudnya. Santri menyimak dan mengesahkan (istilah Jawa: ngesah), yaitu dengan memberi catatan pada kitabnya untuk menandai bahwa ilmu itu telah diberikan kiai.

Adapun istilah sorogan tersebut berasal dari kata sorog (Jawa) yang berarti menyodorkan, maksudnya santri menyodorkan kitabnya di hadapan kiai, sehingga terkadang santri itu sendiri yang membaca kitabnya di hadapan kiai, sedangkan kiai hanya menyimak dan memberikan koreksi bila ada kesalahan dari bacaan santri tersebut. Metode sorogan ini, nantinya akan memupuk kelekatan pertalian jiwa santri dan sang kiai. Inilah esensi dari metode privat sorogan di pesantren (Denys Lombard, 2008: 131).

Dialektika dan komunikasi interaktif terjalin secara intens antara santri dengan ustad, atau ustad dengan santrinya selama proses pengajaran kitab kuning berlangsung. Hal ini tergambarkan dengan jelas ketika salah satu ustad kurang tepat memilih diksi dalam menginterpretasikan makna dari kalimat yang ada dalam isi kitab, ia tidak segan-segan bertanya kepada para santri , "wa idza balagha, nalikane

tutuk, 'opo yo maknani tutuk seng pas' (Apa ya maknanya yang tepat?). Sejurus kemudian, para santri menjawab 'tumeko ustad', ya itu yang lebih tepat". Sebaliknya, jika santri kurang memahami penjelasan dari ustad atau kiai dalam pengajian kitab kuning, para santri tidak segan-segan bertanya kepada ustad yang sedang mengajar. Kondisi yang demikian, tentunya bertentangan dengan pendapat kebanyakan orang yang mengatakan bahwa pesantren tradisional diklaim sebagai 'pesantren ortodok dan kolot'. Jelasnya, nilai-nilai humanis dan religious senantiasa dipraktikkan dalam pelbagai aktifitas kehidupan di kalangan pesantren tradisional, tak terkecuali di Pesantren Tremas.

3. Kebebasan Berpendapat Tradisi Agung

Budaya kebebasan berpendapat merupakan kekhasan, sekaligus keunikan tersendiri di Pondok Tremas. Budaya kebebasan berpendapat, menyampaikan gagasan seolah mentradisi dan dijunjung tinggi di Pondok Tremas. Budaya demokrasi di Pondok Tremas pun tergambarkan dari tampilan para kiai yang dipraktikkan. Menurut penuturan sebagian santri senior dan dewan ustad bahwa KH. Fuad, dan KH. Lukman sebagai pengelola, sekaligus pengasuh Pondok Tremas senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan berpikir.

Hal ini tergambar secara jelas dalam pelbagai kesempatan, misalnya pada saat rapat dewan guru *(musyawarah akbar)* dalam pembahasan kurikulum, *bahsul masaail,* rapat dewan ma'arif pesantren, rapat wali santri, dan rapat pelbagai hal tentang kemaslahatan Pondok Tremas. Hampir dapat dipastikan di pelbagai rapat tersebut, tidak ada dominasi ide dan gagasan dari sang kiai, semuanya diserahkan kepada peserta sidang musyawarah, sehingga pelaksanaan rapat pun berjalan secara natural, penuh makna, serta mengedepankan kemaslahatan santri dan pesantren.

Lebih dari itu, K.H. Fuad, dan K.H. Lukman tidak pernah secara otoritatif memutuskan secara sepihak pelbagai kebijakan pesantren tanpa bermusyawarah terlebih dahulu dengan para ustad, pengurus pesantren, atau para kiai lainnya. Gambaran yang demikian ini, tentunya sulit dijumpai di pesantren-pesantren tradisional lainnya. Umumnya, di

pesantren tradisional kiai sebagai pemilik tunggal, sekaligus pimpinan yang mempunyai otoritas penuh menggunakan kewenangan dalam segala hal. Praktis, tidak sedikit para kiai pesantren tradisional di berbagai daerah acap kali menggunakan otoritasnya dalam mengambil kebijakan, tanpa melibatkan santri, atau pengurus lainnya.

Perbedaan pandangan antara para pengurus, dewan ustad, kalangan kiai dengan KH. Fuad, maupun KH. Lukman biasanya diselesaikan melalui musyawarah. Pelbagai pandangan secara argumentatif berdasar al-Quran, hadis, *ijmak*, *qias* dan kitab-kitab *muktabarah* menjadi ciri khas di forum musyawarah. Argumentasi yang paling kuat, menjadi dasar keputusan dari hasil musyawarah tersebut. Ada pula memang kebijakan yang diputuskan secara otoritatif oleh sang kiai tanpa pelibatan dengan dewan ustad, pengurus atau kiai lainnya, namun kadar dan intensitasnya tidak banyak. Biasanya hanya untuk memutuskan pelbagai hal tentang kemaslahatan santri atau pondok dalam skop mikro. Sedangkan pemecahan persoalan-persoalan yang lebih besar, bersifat makro dimusyawarakan bersama dengan pengurus ma'arif, pengurus pesantren dan dewan ustad.

Gambaran realitas kewenangan otoritatif sang kiai terkait dengan kemaslahatan santri terekam dari pengakuan Prof. Dr. H. Mukti Ali--mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga dan Mantan Menteri Agama Republik Indonesia--sewaktu *nyantri* dalam kata pengatar buku sejarah Pondok Tremas. Berikut cuplikannya kewenangan otoritatif sang kiai sebagai berikut:

> Di masa kepemimpinan K.H. Hamid Dimyati (periode ketiga 1934-1948), memberi nasihat kepada Mukti Ali kecil, 'Mas jangan ikut ngaji kitab itu…' Pada waktu itu beliau sedang mengajar kitab Hikam, suatu kitab tasawuf yang sangat mendalam. Oleh karena itu, yang mengikuti pelajaran itu adalah santri-santri yang telah lanjut mempelajari kitab itu. Saya ingin mengikuti pelajaran itu, namun mungkin beliau melihat bahwa saya belum waktunya mengikuti pelajaran Hikam itu, atau mungkin beliau menganggap bahwa saya kurang tepat mempelajari kitab itu (Dimyathi, 2001: ix).

Sikap otoritatif tanpa pelibatan yang penuh keshalihan dan ketawaduan pernah ditunjukkan KH. Dimyathi, ayah dari KH. Lukman Kharis Dimyathi. "... suatu saat, di masa KH. Dimyathi ada santri yang membuat kesalahan besar, kemudian beliau berkata, 'barangkali yang paling *maslahat* bagi saudara seyogyanya pulang terlebih dahulu', kemudian pulanglah santri tersebut dengan penuh penyesalan". Tentu saja pelbagai tindakan dan kebijakan sepadannya, masih banyak sekali yang telah dipratikkan dalam kepemimpinan KH. Dimyathi. Sayangnya, dokumentasi dan bukti autentik tentang hal itu sulit dilacak keberadaannya.

Di sisi lainnya, sikap otoritatif penuh kesehajaan senantiasa dipraktikkan pula oleh KH. Fuad, pengasuh Pondok Tremas periode ke VI (1998-sekarang), KH. Lukman Harist Dimyathi, Ketua Majlis Ma'rif dan kiai-kiai lainnya dalam pelbagai kesempatan. Mereka selalu menegaskan kepada para wali santri bahwa "Pondok Tremas sebagai tempat *paguron* keislaman tidak mencetak santri menjadi orang-orang berpangkat, tetapi mencetak santri agar mempunyai akhlak mulia, ilmu agama yang luhur, maka jangan niat memondokkan anaknya itu untuk mencari ijazah di Tremas, jika niatnya seperti itu pasti tidak mendapatkannya".

Ungkapan KH. Fuad Habib, KH. Lukman, dan para kiai tersebut, selaras dengan KH. Hasyim Asy'ari dalam kitab *Adabul Alim Walmutaallim* bahwa salah satu etika pencari ilmu--santri--dalam menimba ilmu harus membangun niat yang luhur, yakni, mencari ilmu pengetahuan demi semata-mata meraih ridha Allah Swt, serta bertekad mengamalkannya setelah ilmu itu diperolehnya, mengembangkan syariat Islam, mencerahkan mata hati, dan mendekatkan diri *(taqarrub)* kepada Allah. Oleh karena itu, dalam upaya mencari ilmu pengetahuan seorang santri tidak sepantasnya menanamkan motivasi demi mencari kesenangan-kesenangan duniawi seperti pangkat/jabatan, kekayaan, pengaruh, reputasi dan lain sebagainya (Asy'ari, 2007: 22).

4. Sisi Lain Keunikan Konsep *Berkah*

Sudah menjadi kelaziman, bahwa konsep *berkah* bagi para santri merupakan salah satu tujuan yang ingin dicapai di suatu pesantren. Hal

ini pun berlaku juga bagi santri di Pesantren Tremas. Tak jarang banyak santri merelakan waktu, tenaga dan material untuk mendapatkan *berkah* dari sang kiai. Pada hakikatnya *berkah* berasal dari kata Arab *barakah,* berarti "keberkahan" dari Tuhan. Dalam tradisi pesantren, *barakah* berkembang maknanya menjadi ganjaran *(reward)* Tuhan yang diberikan kepada santri melalui ulama atau kiai mereka (Burhanudin, 2012: 410).

Pendek kata, *berkah* menjadi nilai sentral dari tujuan santri belajar di pesantren. Ilmu menjadi tujuan yang hendak dicapai, tetapi *berkah* dan kemanfaatan ilmu menjadi nilai utamanya. Konsep *berkah* dalam jiwa santri dimanifestasikan melalui penghormatan kepada sang kiai, atau *asatid* yang mengajar di pondok. Dalam tradisi pesantren, penghormatan kepada sang kiai diajarkan secara formal dalam pengajaran kitab, maupun *uswatun hasanah* (contoh yang baik) dari kiai, ustad dan pengurus pesantren. Berikut ini merupakan contoh penghormatan santri kepada sang guru yang tergambar dalam kitab *taklimulmuta'allim.*

> Mereka yang mencari ilmu harus ingat bahwa mereka tak akan pernah memperoleh ilmu atau pengetahuan mereka akan sia-sia kecuali kalau mereka memberi hormat yang tinggi kepada pengetahuan dari guru-guru mereka dan kepada para guru mereka sendiri. Menghormati guru berarti lebih dari sekadar ketaatan… Sebagaimana Ali, menantu laki-laki Nabi, mengatakan: "Aku adalah budak dari orang yang mengajarku meski hanya satu kata" (Zarnuji, 1982: 82).

Kutipan tersebut di atas, menjadi hal yang sangat mafhum dan masyhur di kalangan pesantren. Penghormatan dan kepatuhan kepada seorang kiai, guru, ustad, keluarga kiai menjadi bagian dari cara santri mendapatkan keberkahan ilmu yang diperoleh dari sang guru. Praktis, mayoritas santri jika bertemu dengan sang kiai, guru, ustad, keluarga kiai senantiasa mencium tangan kiai, bersikap *tawadhu'* dan rendah hati. Tujuan dari tindakan santri tersebut, adalah sebagai bentuk *ihtiram* (penghormatan) kepada sang kiai, ujungnya agar tindakannya itu dapat mendatangkan pintu keberkahan bagi dirinya.

Dalam tradisi pesantren, mencari keberkahan menjadi tradisi yang khas, sekaligus unik. Gambaran keunikan ini terekam dari hasil penelitian yang menunjukkan bahwa salah satu motivasi santri *mondok* di Pesantren Tremas adalah *ngalap berkah* (mencari keberkahan) dari sang kiai sebagaimana anjuran dan amanat wali santri (kedua orang tua). Praktis, banyak santri yang sudah mahir dalam membaca dan memahami isi kitab kuning dari berbagai pesantren, mereka tetap berlabuh di Pondok Tremas. Salah satu tujuannya adalah mencari keberkahan.

Sikap *tawadhu'* dan *ngalap berkah* juga pernah dilakukan oleh seorang kiai asal Negara Syuriah pada 2012—mengaku telah menjadi murid dari mata rantai keilmuan Syech Mahfud sewaktu di Makkah—ingin *ngalap berkah* di bumi kelahiran Syech Mahfud, yakni Pacitan, khususnya di Pondok Tremas. Kemudian yang bersangkutan tersebut, meminta izin *mabit* semalam dan beriktikaf di Masjid. Hal yang sama juga pernah dilakukan oleh beberapa santri dari Negara Malaysia, dan juga dari pelbagai daerah lain di Indonesia (Wawancara, Gus Lukman, 11/3/2014: 20.00-20.49. WIB). Hanya saja, belakangan ini tradisi *tabarrukkan*, *ngalap berkah* sebagaimana dipraktikkan sebagian santri senior, atau kiai-kiai tertentu dari sejumlah pesantren tidak lagi banyak dijumpai.

Namun demikian, konsep *berkah* yang selama ini dipraktikkan warga pesantren seharusnya ditempatkan secara porporsional dan wajar. Tidak secara fatalistik, *membabi buta* tanpa adanya keseimbangan rasionalitas di dalamnya, sehingga santri tetap kritis atas segala aktifitas pembelajaran yang ada di pesantren. Kritis yang dimaksud, santri tetap dapat ber*muhasabah* (berhitung-hitung), sekaligus mengevaluasi apakah selama tinggal di pesantren ia telah mendapatkan keilmuan yang diinginkan; apakah pesantren yang dituju sesuai dengan harapan awal (niat santri) pada waktu berangkat ke pesantren; sejauh mana perubahan yang terjadi sebelum, selama dan setelah beberapa tahun tinggal di pesantren; dan apakah sang kiai serta para pengurus dapat menuntun (membimbing) santri menuju jalan cahaya (pencerahan).

Sederet contoh pertanyaan inilah semestinya secara sadar ada dibenak santri, sehingga ia dapat mengukur pelbagai keilmuan yang diperoleh di pesantren. Sayangnya, pemikiran seperti ini belum tumbuh kembang di pesantren. Penyebabnya, cukup klasik di antranya niat santri ke pesantren bukan tumbuh dari diri sang santri, tetapi lebih dikarenakan adanya paksanaan dari para orang tua, atau keluarga sehingga *himmah* (keinginan kuat) dalam belajar tidak berjalan dengan baik. Di samping itu, ruang refleksi dan evaluasi terkait dengan kualitas personal yang didapat "sebelum, selama, dan setelah" tinggal di pesantren belum terkondisikan secara baik. Praktik refleksi, sekaligus evaluasi yang dilakukan di Pondok Tremas selama ini *terejohwantahkan* melalui *imtihan* (ujian pembelajaran) di pertengahan dan akhir tahun seperti halnya sistem dunia persekolahan sepertinya kurang begitu berhasil memotivasi tumbuhkembangnya peningkatan kualitas keilmuan santri.

Bahkan, bagi sebagian santri tidak mengerti esensi dari adanya penyelenggaraan *imtihan* (ujian pembelajara), *imtihan* seolah-olah hanya sekadar rutinitas tahunan yang kering makna. Hal ini tergambar melalui hasil wawancara dengan sejumlah santri tatkala diajukan pertanyaan sejauhmana arti pentingnya *imtihan* bagi kualitas keilmuan santri. Kebanyakan dari mereka menjawab "sekenanya" tanpa menunjukkan ekspresi keseriusan dalam belajar, ada pula sebagian darinya hanya senyum-senyum, ada pula yang menjawab *imtihan* sarana untuk mencari keberkahan, dan sebagian lainnya menjawab sebagai sarana meningkatkan pembelajaran. Ke depan, semestinya pihak pesantren dapat menghubungkan antara *konsep keberkahan* dengan nalar kritis budaya keilmuan di pesantren melalui pelbagai wahana yang ada, baik melalui proses belajar-mengajar di ruang-ruang kelas, maupun melalui forum-forum sepadannya.

Konsep berkah secara interpretatif dimaknai sebagai diperolehnya keadaan dan kondisi yang secara fisikal dipandang oleh masyarakat umum sebagai kebaikan, seperti mendapatkan pekerjaan yang layak, mendapatkan jodoh yang baik, mendapatkan mertua yang kaya dan dermawan, sukses dalam usaha, mempunyai lembaga pendidikan yang

maju dan banyak muridnya, mempunyai kekayaan yang melimpah, hidup sehat walafiat, hidup berumur panjang, mendapatkan kedudukan terhormat di masyarakat, dan mempunyai banyak peran dalam kehidupan sosial (Suparjo, 2012: 251).

Menurut Kiai Lukmanul Al Hakim berkah pada hakikatnya adalah bertambahnya kebaikan seseorang *(ziadahtulkhoir)*, tentunya dalam perspektif yang lebih luas (Wawancara, 11/3/2013/ 20.00-20.49 WIB). Ukuran berkah terkadang lebih operasional lagi, seperti kepemilikan tanah yang luas, rumah besar, mobil mewah, dan jabatan strategis di birokrasi atau bahkan dunia politik. Selain itu, konsep berkah juga dapat diukur dalam kecukupan ekonomi dan kebahagiaan jiwa.

> Ali Maksum (salah satu santri senior, yang sekarang sudah bekerja) menceritakan kepada saya bahwa berkah atau barakah sesungguhnya merupakan refleksi dari ilmu yang bermanfaat. Ilmu yang ada manfaatnya, itu termasuk keberkahan itu sendiri dalam lingkup yang lebih kecil. Salah satu caranya adalah mendekatkan diri, *taqarrub* kepada Allah. Ziarah kubur ke makam guru-guru kita merupakan bagian dari hal itu. Selain itu, Syukran Makmun--salah satu alumni Tremas tahun 2009, yang sekarang bekerja di vokasional--pun hampir sama pendapatnya, ia mengatakan bahwa berkah itu sesungguhnya kebermaknaan hidup, dan berkah didapat setelah pengabdian. Contoh keberkahan dalam segi ekonomi misalnya, jika diberi rizki banyak ya cukup, sedikit pun cukup, itu termasuk kategori keberkahan.

Sebagai bagian dari tradisi dan budaya pesantren, konsep berkah hakikatnya merupakan rembesan dari ketokohan, karisma, kesalihan, bahkan kewalian dari sang kiai pesantren itu sendiri. Jelasnya, kemasyhuran suatu pesantren pun ditentukan pula oleh ketokohan dari sang kiai. Dengan demikian, salah satu tolok ukur keberkahan santri di pesantren adalah kebermanfaatan ilmu yang didapatkannya dalam kehidupan di masyarakat, pasca ia kembali ke daerah asal.

Biasanya, indikator keberkahan santri secara sederhana dapat dilihat dari kebermaknaannya di masyarakat. Ada kalanya, ia mendirikan pesantren di desanya. Ada juga yang didaulat menjadi guru *ngaji*

di masjid, surau, langgar, atau mushalla. Ada pula yang dijadikan menantu orang kaya, kemudian diberi lahan untuk mendirikan pondok pesantren. Sebagian lainnya, menjadi tokoh agama dan dituakan di desanya, dan lain sepadannya. Selain itu, ada pula pantulan *keberkahan* keilmuan santri yang selama hidupnya senantiasa bermakna *(meaning full)*, walau kehidupan kesehariannya penuh dengan keterbatasan finansial. Akan tetapi, santri yang bersangkutan tetap *tabah, sabar* menjalani kehidupan, sembari berikhtiar atas kecukupan rizkinya dan masyarakat di sekitarnya tetap menghormati, serta ta'at atas nasihat-nasihat keagamaannya.

Gambaran seperti ini begitu nyata, tatkala saya bersilaturrahmi kepada salah satu santri alumni Pondok Tremas yang sesuai dengan tipologi tersebut di atas. Sebut saja, namanya AF, ia adalah salah satu alumni di masa kepemimpinan KH. Habib Dimyathi, dan KH. Haris Dimyathi (1952-1998 M). Sosok pria paruh baya ini sangat santun dan sederhana. Ia tinggal di rumah yang berukuran 6x12. Isian perabotan rumah tangganya pun seadanya. Hidupnya, tidak *aneh-aneh,* karena penghasilannya juga *pas-pasan.* Sebagi guru *ngaji* di sore hari dan petani musiman pendapatannya cukup untuk makan-minum dalam keseharian. Namun, karena keluhuran budi, dan kedalaman keilmuan keagamaannya, tidak sedikit masyarakat luas meminta nasihat, dan petuah keagamaan kepada dirinya.

Dalam konteks ini, konsep keberkahan sesungguhnya selaras dengan esensi dari teori pendidikan humanis yang menempatkan pengetahuan seseorang lebih pada "kebermaknaan hidup", tidak hanya santri sekadar mampu pandai menjawab soal-soal *imtihan* (ujian pembelajaran). Terpenting lagi, ilmu yang diperoleh santri dapat mengembangkan pribadi yang sehat dan baik, sehingga hidupnya dapat berguna bagi dirinya dan orang lain.

C. Budaya Keagamaan

1. Perayaan PHBI Konstestasi Budaya

Pada hakikatnya eksistensi suatu pesantren adalah menjadi milik seluruh masyarakat di mana ia didirikan. Secara historis, kelahiran

pesantren itu teretas dari ide sang kiai untuk memberdayakan masyarakat, dan didukung oleh masyarakat. Proses pembangunan dan keberlangsungannya pun hasil swadaya serta swadana masyarakat sekitar. Praktis, masyarakat sekitar seolah memiliki pesantren tersebut. Sehingga tidak ada kasus pesantren yang gulung tikar karena tidak memiliki dana operasional untuk menjalankan roda pesantrennya.

Walau harus diakui, karena di pesantren tidak ada sistem insentif *(bisarah/upah)* bagi para ustad dan sang kiai, menjadikan kehidupan ekonomi sang kiai tidak terjamin dalam perspektif kalkulatif ekonomis. Anehnya, belum ditemukan kasus ada sang kiai yang jatuh miskin akibat mendirikan pondok pesantren. Nyatanya, mereka tetap dapat menghidupi keluarga dan pesantrennya dari masa ke masa. Keuletan, kesabaran, kesederhanaan dan keikhlasan para kiai menjadi modal spiritual, sekaligus modal kultural dalam menjalani kehidupan mereka.

Budaya keagamaan di Pondok Tremas dibangun melalui sendi-sendi kehidupan bersama, meliputi praktik *ubudiyyah* (penghambaan atau ibadah), sekaligus praktik *amaliyyah* (amalan-amalan keagmaan) secara simultan. Praktik budaya keagamaan di Pondok Tremas *terejohwantahkan* melalui simpul-simpul pendidikan, pengajaran, maupun *uswatun khasanah* yang dipraktikkan oleh para pengurus, dewan guru, para kiai. Perayaan maulid Nabi Muhammad SAW di setiap bulan Rabiul Awal, peringatan Isra' Mi'raj Nabi Muhammad SAW di bulan Rajab, perayaan Tahun Baru Islam di setiap bulan Muharram dan peringatan haul pendiri pesantren merupakan deret budaya keagamaan yang terjadwal dari tahun ke tahun. Tahlil, ziarah kubur, *mujahadah*, *istighasah, manaqiban, khatamil quran,* prilaku *zuhud*, *dalail* adalah sisi lain dari praktik budaya keagamaan yang mentradisi secara temporal di pesantren yang di retas oleh KH. Abdul Manan, kakek dari Kiai Mahfud at-Turmusi ini. Praktis, budaya keagamaan tersebut, diciptakan, sekaligus diwariskan warga pesantren--kiai, keluarga kiai, *santri dalem*, pengurus pesantren, dan dewan guru--dari masa ke masa.

Bangunan praktik pelaksanaan budaya keagamaan di pondok tertua di Kabupaten Pacitan ini sangat unik, sekaligus magis. Pengalaman

unik peneliti temukan tatkala menghadiri perayaan maulid Nabi Muhammad SAW yang di helat di halaman Pondok Tremas. Jam di tangan, menunjukkan pukul 18.30 WIB. Hujan lebat mulai surut beberapa menit. Buih air bahnya menggenang di pinggir-pinggir jalan. Tak sedikit pula genangannya melimpah di badan jalan. Diiringi rintik ranai hujan, saya ditemani seorang fotografer menelusuri jalan raya Pacitan Ponorogo. Tepat pukul 19.45 WIB sampai juga di halaman Pondok Tremas. Padahal, dalam kondisi normal, jarak Pacitan-Tremas, hanya 20 menit. Krikil, dan reruntuhan bebatuan menghambat laju kendaraan. Kondisi inilah menjadikan perjalanan teramat sulit malam itu.

Senin malam Selasa, tanggal 13 Januari 2014 menjadi saksi kecintaan warga pesantren atas kelahiran Nabi Muhammad SAW. Kecintaan yang tulus, hakiki, tanpa paksaan. Kecintaan hamba-hamba sahaya kepada Tuan Agung, Baginda Nabi Muhammad SAW. Genangan air dan rintik hujan tak menyurutkan santriwan-santriwati berkumpul di halaman masjid. Halaman itu nampak didesain dan disiapkan sedemikian rupa. Hamparan warna-warni karpet membentang memenuhi halaman masjid. Ada warna biru, merah, hijau, bahkan coklat. Pilihan warna lebih dititikberatkan pada ketersediaan karpet yang ada di pondok, bukan didasarkan pada selera warna, lazimnya penganut madzhab estetika. Tampaknya prinsip kesederhanaan dan kesahajaan senantiasa diterapkan. Persis di tengah-tengah hamparan karpet diberi sekat. Sekat ini berfungsi memisahkan jamaah santriwati dan jamaah santriwan. Bangku-bangku dijajar berhadap-hadapan, persegi empat. Di tengah-tengah meja disiapkan tiga galon aqua besar terbuka. Ada juga beberapa aqua kecil telah dibuka. Sebagian lainnya, dua tempat *stupa menyan arab* tersedia. Minyak wangi kecil-kecil juga disiapkan. Penataan dekorasi sederhana ala santri di kemas sedemikian rupa.

Rombongan santriwan, maupun santriwati mulai berdatangan ke halaman masjid berukuran 200 meter persegi itu. Halaman tanpa atap di musim penghujan yang disiapkan menampung kurang lebih 2000 santri merupakan pertaruhan yang cukup mahal. Lebih-lebih, mulai sore hari hujan lebat datang dan pergi. Tampak Panitia Peringatan

Hari Besar Islam (PPHI) sibuk merapikan karpet dan sesekali risau menengok ke atas langit. Maklum saja, rintik air hujan pelan tapi pasti, menjatuhkan butirannya membasahi hamparan warna-warni karpet yang telah disiapkan. Beberapa ustad dan santri senior pun terlihat komat-kamit membaca doa, sembari mengangkat wajahnya ke atas. Tentu saja mereka meminta pertolongan kepada Allah SAW agar hujan bisa berhenti atau reda, setidaknya tidak mengaliri tempat duduk ribuan santri yang sedang berkumpul, dan bermunajad kepada-Nya.

Tepat pukul 20.20 WIB, santri Tremas sudah kumpul di halaman masjid. Rinai rintik hujan masih turun, walau sejumlah santri senior, ustad, dan kiai telah berdoa. Nyatanya, air hujan di malam itu terus menerus turun. Anehnya, santri-santri dengan khusuk tetap melantunkan shalawat, membaca kitab Albanjaji karya Sayyid Ja'far Bin Husain Bin Abdul Karim Al-Barzanji (w. 1177 H) meski hujan menguyur di malam itu. Tak adapun santri yang mengeluh, atau berseloroh minta pindah ke masjid yang teduh. Padahal, baju dan peci santri basah kuyup tertimpa tetesan air hujan. Udara malam itu juga cukup ekstrem, dinginnya menusuk tulang. Jam dinding masjid menunjukkan pukul 23.45 WIB alunan pujian terus menggema. Semakin malam, semakin asyik masyuk pujian-pujian warga pesantren dilantunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Iringan rebana menambah khusuk bacaan Kitab al-Banjanji dilantunkan. Karpet basah dan badan dingin seolah tak dirasakan. Rupanya, kedalaman rasa cinta kepada nabi mengalahkan semua itu. Inilah bagian dari puncak kenikmatan dalam ibadah, tak kecuali bersalawat kepada nabi.

Gambaran seperti yang ditunjukkan warga pesantren tersebut di atas, tentunya sulit ditemukan di lembaga lainnya, keihlasan, kesederhanaan, ketulusan, dan jernihnya budi seolah menjadi barang langka di pelbagai institusi, bahkan di dunia persekolahan sekalipun. Perbedaan orientasi, visi dan misi menjadikan dunia pesantren sulit disejajarkan dengan lembaga-lembaga lainnya. Namun demikian, bentukan pelbagai nilai di pesantren pada hakikatnya terinternalisasi melalui *habitus (habituasi)* ala teori Piere Bourdieu, juga mirip dengan teori strukturasi Gidden. Menurut Giddens, prilaku sosial terbentuk melalui

keterulangan praktik sosial yang jarang dipertanyakan, sehingga bersifat reflek dalam kendali kesadaran diskursif. Melalui reproduksi sosial terus menerus dalam durasi panjang dan secara kolektif, maka praktik sosial tersebut menjadi *habitus* (kebiasaan yang mentradisi) sehingga menjadi kerangka atau "struktur" tindakan yang jarang dipertanyakan (Priyono, 2002: 28-29).

Teori *habituasi* Bourdieu dan *strukturasi* Giddens ini sama halnya dengan konsep *taqlid* dalam Islam, yang hanya mengikuti imam (pemimpin) tanpa mengetahui kejelasan dasar hukumnya. Menurut Nurcholish Madjid (2006: 3239) *taqlid* dimaknai sebagai suatu mekanisme pewarisan dan pengakuan otoritas masa lampau, yaitu pada orang-orang yang lebih dahulu, yang menghasilkan akumulasi pengalaman dan informasi. Oleh karena itu, kondisi yang demikian ini berpengaruh terhadap prilaku, dan tindakan manusia. Setiap tindakan mempunyai dimensi internal berupa motivasi tak sadar sebagai pemicu perilaku bawah sadar, kesadaran praktis sebagai pemandu perilaku bertujuan jangka pendek dan kesadaran diskursif yang melahirkan tindakan refleks. Tindakan seperti ini disebut Bourdieu sebagai nalar praksis, yakni prilaku yang dilakukan tanpa kesadaran penuh, tetapi dilaksanakan secara *taken for granted,* dapat pula disetarakan dengan istilah perilaku diskursif Giddens (Priyono, 2002: 64-69).

Apa yang diteorisasikan Bourdieu dan Giddens tersebut di atas, terbukti benar adanya, hal itu tergambar dari pengakuan Gus Lukman--satu kiai Tremas, juga menjabat sebagai Ketua Majlis Ma'arif Perguruan Islam Tremas--, ia mengatakan "bahwa pihak pesantren secara intens telah menanamkan nilai-nilai indoktrinasi kebaikan, khususnya pemahaman jika suatu jamaah sedang membaca riwayat *(syirah nabawi)* Nabi Muhammad SAW, diyakini ia hadir di tengah jamaah dan memberi syafaat. Salah satu tanda kecintaan kepada sang nabi, dibuktikan dengan kekhusukan para santri dalam membaca salawat kepadanya, sehingga tidak mengherankan betapa pun hujan mengguyur halaman masjid, ribuan santri tetap bertahan, di samping para kiai dan keluarga kiai tetap bertahan di tengah kerumunan santri. Inilah salah

satu bentuk kecintaan kami, keluarga besar Pondok Tremas terhadap Nabi Muhammad SAW" (wawancara, 11/3/2014/20.00-20.49).

2. Ziarah Kubur: Aktiftas Kultural Warga Pondok Tremas

Di Pondok Tremas, aktifitas warga pesantren tidak jauh berbeda dengan pondok pesantren tradisional lainnya. Kehidupan keseharian berjalan secara teratur dan harmoni. Pun demikian halnya dengan tradisi dzikir, wirid, tahlil dan tarekat, berjalan pula di pesantren tertua di Kabupaten Pacitan ini. Masdar Farid Mas'udi menyebut tradisi-tradisi tersebut, diibaratkan sebagai identitas kultural keagamaan, seperti layaknya garis perbatasan pada suatu wilayah, secara obyektif tidaklah terlalu berharga, tetapi secara simbolik luar biasa. Siapa menafikan atau merampasnya, meski hanya satu dua jengkal saja, maka ketegangan atau bahkan "perang' bisa terjadi (Fattah, 2012: xiii).

Sebagai sebuah tradisi, ziarah kubur biasanya dilakukan dengan cara membacakan tahlil atau ayat-ayat suci Alqur'an bagi para arwah yang sudah meninggal. Sebagai ritus yang suci, ziarah kubur pun ada adab dan tata caranya. Umumnya, adab bagi para penziarah dianjurkan mengikuti tahapan sebagai berikut: 1) yang bersangkutan dalam keadaan suci dari hadas kecil, maupun besar; 2) ketika memasuki area makam disunahkan mengucapkan salam kepada ahli kubur seraya menatap wajah mayat. Bentuk salam yang baik sesuai dengan anjuran Nabi Muhammad Saw: "keselamatan semoga atas penghuni kubur yang mukmin dan muslim, aku seandainya Allah menghendaki pasti akan menyusulmu. Aku mohon ampunan kepada Allah untuk diriku dan diri kalian, Ya Allah, janganlah engkau halangi kami akan pahalanya, dan jangan engkau memberi fitnah sepeninggalnya"; 3) duduk mendekat ke makam dengan posisi membelakangi kiblat, kemudian membaca salam secara khusus kepada orang yang diziarahi, "assalamu a'laikum yaa syaikhona."; 4) kemudian membaca tahlil dan diakhiri dengan membaca doa; 5) disunahkan membaca do'a menghadap kiblat.

Bagi warga pesantren tahapan-tahapan tersebut, sangat diperhatikan kecuali dalam kondisi darurat, semisal makam dalam keadaan penuh, sehingga tidak dapat menghadap kiblat. Kondisi itu, berbeda

dengan yang dilakukan masyarakat awam, tahapan adab dan tata cara berziarah terkadang diabaikan begitu saja. Hal itu dikarenakan tingkat pemahaman yang terbatas, bahkan ada kalanya masyarakat awam seolah tidak memandang pentingnya adab dalam berziarah.

Bagi warga Pesantren Tremas, ziarah kubur merupakan ritualitas yang sangat lekat dengan kehidupan mereka. Makam Gunung Lembu dan Makam Semanten adalah salah satu makam yang sangat sering dikunjungi oleh warga pesantren dan masyarakat umum. Hal ini dikarenakan kedua makam tersebut, merupakan makam keramat dan bersejarah bagi masyarakat Kabupaten Pacitan, khususnya keluarga besar Pondok Tremas. Intensitas para santri berziarah yang begitu tinggi, biasanya dilakukan secara insidental, individual, maupun datang berkelompok-kelompok.

Praktis, jika para santri berziarah secara kelompok, maka salah satu santri didaulat menjadi imam tahlil. Proses pendaulatan sebagai imam tahlil, dilakukan secara insidental, dengan menggunakan bahasa isyarat, atau penunjukan. Proses itu, terkadang menjadi *lucu,* karena masing-masing santri bersikap rendah hati *(tawadhu')*, merasa tidak pantas memimpin, sehingga terkadang saling lempar, tapi hal itu tidak berlangsung lama. Pada saat membaca tahlil, sikap duduk bersila, atau *jongkok* sembari menghadap ke kiblat merupakan sikap yang paling sering dilaksanakan. Selain membaca tahlil, juga tidak sedikit yang melakukan tadarus al-Quran, bahkan sembari menghal al-Quran.

Makam Semanten merupakan makam bertuah, dikramatkan, sekaligus bersejarah bagi peradaban Islam di Pacitan. Makam, di mana disemayamkannya jasad para *salafunassolih* kelurga besar Pondok Tremas. Di makam yang berketinggian kira-kira 800 meter dari permukaan laut ini, setidaknya ada dua puluh delapan leluhur Tremas dimakamkan, termasuk pendiri Pondok Tremas (KH. Abdul Manan). Makam ini terletak di Desa Semanten Arjosari, di tepi jalan raya Pacitan-Ponorogo. Desa Semantren, merupakan tempat bersejarah dalam peradaban perkembangan Islam di Pacitan.

Desa Semanten adalah desa, di mana Pondok Tremas didirikan pertama kali oleh Kiai Abdul Manan, selepas menyelesaikan *paguron-*

nya di Tegalsari di bawah asuhan K. Hasan Besari. Papan informasi yang terletak di komplek pemakaman tertulis daftar nama siapa saja yang di makamkan, 1) Kharik; 2) H. Sholikin; 3) H. Dulrahman; 4) Ny. Hj. Dulrahman; 5) Busra; 6) Muriyah; 7) Sayid Hasan; 8) Romlah; 9) K. Abdullah (ayah dari Syech Mahfud); 10) K. Mahmud; 11) K. Abdul Manan (pendiri Pondok Tremas, Kakek dari Syech Mahfud, Maha Guru di Masjidil Haram Makkah); 12) K. Romli; 13) K. Besari; 14) Munjiatun; 15) Juwariyah; 16) Ahmad Puro; 17) yasin; 18) Bei Ngabdul M; 19) Sosrowijoyo; 20) H. Ngisa; 21) Rojul; 22) Bu. Hud; 23) Bukhori; 24) Mashud; 25) Zakariya; 26) Satiroh; 27) Maemunah; 28) Kudhori.

Gambar 15. Makam Semanten

Selain Makam Semanten, Makam Gunung Lembu yang berada di Dusun Pojok, Desa Tremas adalah makam bertuah, bersejarah, juga dikramatkan oleh warga Pondok Tremas dan masyarakat Pacitan pada umumnya. Di makam ini disemayamkan jasad salafunassoleh, penerus perjuangan Kiai Abdul Manan, di antaranya; 1) Kiai Nawawi (putra Nyai Tirip); 2) Nyai Tirip (Mbakyu KH. Dimyathi); 3) KH. Dimyathi (putra KH. Abdullah, adik ketiga dari Syech Mahfud, Maha Guru Masjidil Haram Makkah); 4) Hasir (putra ketujuh dari KH. Dimyathi); 5) Nyai Hanah (putri ketiga KH. Dimyathi); 6) Nyai Aminah (Ibunda KH. Dimyathi); 7) Nyai Khotijah (Istri KH. Dimyathi); 8) Nyai Romlah (mbakyu KH. Dimyathi); 9) KH. Kharist (putra kedelapan KH. Dimyathi); 10) KH. Abdul Rozak (adik KH. Dimyathi); 11) Nyai Khofsah (putri pertama KH. Dimyathi); 12) Habib Yahya (putra Nyai

Khofsah); 13) KH. Habib (putra kelima KH. Dimyathi); 14) Nyai Hadiyah (istri KH. Kharist); 15) Nyai Syaudah (istri KH. Wakil); 16) KH. Wakil (putra KH. Abdurrozak); 17) H. Jalali (menantu Kiai Wakil); 18) Wan Thohir (putra Nyai Khofsah); 19) Gus Juwwad al-Hafid (putra KH. Habib); 20) Mutmainnah (putra Habib Toyyib), dan keluarga besar Pondok Tremas yang lainnya.

Gambar 16. Makam Gunung Lembu

Makam Gunung lembu terletak di jalan Patrem Desa Tremas, tidak jauh dari komplek bangunan Pondok Tremas pasca kepindahannya dari Desa Semanten. Tepatnya, di sebelah utara arah dari Pondok Tremas, kira-kira 400-500 meter. Perjalanan ke makam, jika ditempuh dengan berjalan kaki hanya membutuhkan waktu kurang lebih 10 menit. Akan tetapi, jika menggunakan kendaraan bermotor diperlukan kira-kira 1-2 menit sudah sampai ke makam tersebut.

Laiknya, Makam Semanten yang berada di pegunungan, Makam Gunung Lembu pun letak geografisnya hampir sama, yakni berada di pegunungan dengan ketinggian kira-kira 600-700 meter dari permukaan laut selatan, laut lepas Samudra Australia. Memasuki Makam Gunung Lembu, para penziarah seolah merasakan hawa ketenangan spiritual yang begitu mendalam. Hawa udaranya sejuk, pepohonan rindang, kicauan burung-burung hutan bersautan silih berganti menambah kedamaian hati orang yang berziarah. Tidak mengherankan, jika Makam Gunung Lembu menjadi salah satu tujuan berziarah,--selain Makam Semanten--sekaligus tempat ber*khalwat* (menyepi), sekaligus tempat terfavorit untuk penghafalkan berbagai pelajaran pondok,

seperti menghafalkan *Kitab Suci al-Quran, Kitab Alfiah Ibnu Malik, Nahwu, Sharof,* dan pelajaran pondok lainnya.

Hampir setiap saat, kedua makam tersebut diziarahi. Para penziarah biasanya terdiri dari pelbagai lapisan masyarakat, mulai dari masyarakat umum, para alumni Pondok Tremas, santri, ustad, kaum akademisi, tokoh masyarakat, calon anggota legislatif, pejabat pemerintahan, kiai, dan keluarga kiai itu sendiri. Motivasi para penziarah pun bervariasi, ada yang hanya sekadar mendoakan para kiai dan keluarga kiai Tremas yang di kubur di kedua makam tersebut, tanpa secara tegas mengatakan maksud kedatangannya, namun ada pula secara tersirat menyampaikan secara *lahiriyyah* bahwa di samping mendoakan para kiai, mereka juga ingin *ngalap berkah* dan ber*tawasul* agar segala urusannya dimudahkan oleh yang Maha Berkendak, Allah SWT. Atas dasar inilah, para penziarah acap kali memadati makam-makam *salafussholeh* yang ada di berbagai belahan daerah, tak terkecuali di makam Gunung Lembu dan Makam Semanten ini. Keberagaman niat dan motivasi para penziarah tergambarkan dalam kutipan sebagai berikut:

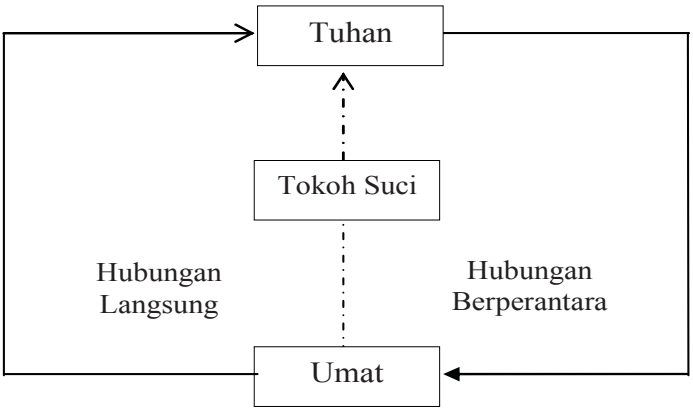
> Siang hari saya berbincang dengan Hadjar Ismail dan Abdurrahman--salah satu di antara santri yunior yang hampir setiap hari, pagi atau sore berziarah--menanyakan alasan kenapa keduanya berziarah ke makam Gunung Lembu, atau ke Makam Semanten. Jawaban lugas keduanya, menjelaskan bahwa alasannya karena ingin membaca tahlil dan *ngalap* berkah. Hal ini dikarenakan di makam Gunung Lembu dan Semanten adalah makam guru-guru kami.

Dasar pelaksanaan ziarah kubur adalah perwujudan keyakinan *tawasul* (mediasi). Secara maknawi *tawasul* berarti perantara untuk berdoa kepada Allah Swt. Tradisi *tawasul* dapat dijelaskan secara sederhana, jika seseorang ingin menghadap kepada seorang pejabat, diperlukan perantara jika tidak dapat langsung bertemu, kecuali bagi tamu yang dikehendaki sang empunya. Sekadar contoh, kalau seseorang ingin bertemu presiden, harus terlebih dahulu melalui protokoler, atau ajudan terlebih dahulu dan demikian seterusnya. Logika, ini pun dapat digunakan untuk berinteraksi kepada Sang Maha Penghidup, Allah

SWT. Jika, tidak dapat berinteraksi secara langsung kepada-Nya, dapat melalui para perantara, yakni para nabi, syuhada', kekasih-Nya *(waliyullah)* dan orang-orang saleh yang masih hidup atau yang sudah meninggal. Praktis, tradisi *tawasul* (mediasi) kental sekali dipraktikkan di kalangan masyarakat, khususnya warga nahdhiyin (NU). Hal ini tidak lain dikarenakan mereka merasa termasuk golongan rendahan, orang awam, alias orang biasa yang membutuhkan jalan *tawasul* dalam berdoa dan *bermunajad* kepada-Nya. Konsep *tawasul* yang dipraktikkan di kalangan warga Pesantren Tremas, dan masyarakat pada umumnya sesungguhnya berpijak pada rujukan kitab muktabarah:

> Sunarto (salah satu ustad Pondok Tremas) mengatakan bahwa salah satu dasar pelaksanaan ziarah kubur adalah komentar Ibnu Taimiyyah dalam kitabnya Shirath al-Mustaqim: tak ada perbedaan antara orang hidup dan mati seperti yang diasumsikan sebagian orang. Sebuah hadis sahih menengaskan: telah diperintahkan kepada orang-orang yang memiliki hajat di masa khalifah Ustman untuk ber*tawasul* kepada nabi setelah dia wafat. Kemudian, mereka ber*tawasul* kepada rasul, dan hajat mereka pun terkabul. Demikian diriwayatkan ole ath-Thabrany. Selain itu, dari sahabat Anas, ia mengatakan: pada zaman Umar bin Khathab pernah terjadi musim paceklik. Ketika melakukan *shalat istiqa*' Umar ber*tawasul* kepada paman Rasulullah, Abbas bin Abdul Muthalib: Ya Tuhan, dulu kami mohon kepada-Mu dengan wasilah nabi-Mu dan Engkau menurunkan hujan kepada kami, sekarang kami mohon kepada-Mu dengan *tawasul* paman nabi-Mu, turunkanlah hujan kepada kami. Allah pun segera menurunkan hujan kepada mereka (HR. al-Bukhari).

Di tilik secara konseptual, meminjam analisis Ahmad Falah (2012: 431) bahwa *tawasul* (mediasi) dan *mutawasul* (mediator) sesungguhnya digerakkan oleh sistem berpikir bipolar tentang Tuhan—manusia, yaitu: atas-bawah; suci-kotor; sakral-profan; dan jauh-dekat. Sistem yang dipakai untuk menjelaskan tingkat atau bentuk hubungan Tuhan-manusia dalam perwujudan seperti ini, menuntun mereka untuk menciptakan moderasi (penengah) yang mengantari, sehingga melahirkan(trikotomi) sebagaimana gambar di bawah ini:



Gambar 17. Trikotomi Pola Hubungan Tuhan-Manusia

Dengan demikian, sistem berpikir bipolar tersebut tentunya sangat sesuai dengan kondisi "krisis psikologis manusia di era modern belakangan ini, yang cenderung mencari medium-medium yang memungkinkan terjadinya relaksasi psikologis melalui 'olah spiritual", satu dimensi kemanusiaan yang justru teralienasi oleh modernitas. Ada banyak cara dan medium yang digunakan manusia untuk mengekspresikan kebutuhan spiritualitasnya. Salah satunya adalah berkunjung ke tempat yang dianggap suci, berziarah ke makam-makam para wali, termasuk juga Makam Gunung Lembu dan Makam Semanten di Pacitan. Jadi, ziarah kubur merupakan sebuah aktifitas yang mempunyai tujuan dan motivasi tertentu tergantung dari para personalnya masing-masing.

3. Tahlil, Wirid dan Tarekat: Nafas Kehidupan Pesantren

Sebagaimana diungkapkan pada paparan sebelumnya bahwa tradisi kehidupan warga Pondok Tremas, dan pondok pesantren lainnya tidak lepas dari tahlilan, wirid dan tarekat. Secara bahasa, *tahlilan* berasal dari kata *hallala, yuhallilu, tahlilan*, artinya membacakan kalimat *La Ilaha Illallah.* Dasar pelaksanaan tradisi tahlilan yang dipedomani oleh warga pesantren, termasuk di kalangan warga Nahdhatul Ulama (NU) adalah sebagai berikut:

> "Barang siapa menolong mayit dengan membacakan ayat-ayat al-Qur'an dan dzikir, maka Allah memastikan surga baginya"

(HR. ad-Darimy dan Nasa'I dari Ibnu Abbas, dalam Al-Tahqiqat, juz III. Sunan an-Nasa'i, juz II)). "Dan dari Rasulullah Saw, bahwa sesungguhnya Rasul bersabda: Bersedekahlah kalian untuk diri kalian dan orang-orang yang telah mati dari keluarga kalian walau hanya air seteguk. Jika kalian tak mampu dengan itu, bersedekahlah dengan ayat-ayat al-Qur'an. Jika, kalian tidak mengerti al-Qur'an, berdo'alah untuk mereka dengan memintakan ampunan dan rahmat. Sungguh, Allah Swt telah berjanji akan mengabulkan do'a kalian" (Tanqih al-Qaul). "Dalam Syarah al-Muhamdzdzab Imam an-Nawawi berkata: Adalah disukai seorang berzirah kepada orang mati lalu membaca ayat-ayat al-Qur'an sekedarnya dan berdo'a untuknya. Keterangan ini diambil dari teks Imam Syafi'i dan disepakati oleh para ulama yang lainnya" (Kasy a-Syubhat li as-Syaikh Mahmud Hasan Rabi). "Bacalah atas orang-orangmu yang telah mati, akan Surat Yasin" (HR. Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan al-Hakim).

Pembacaan tahlil, biasanya dibaca pada saat melaksanakan ziarah kubur, acara *khaul*, kirim doa, permintaan dari seseorang—misalnya permintaan keluarga yang sedang sakit, akan bepergian, melaksanakan ibadah haji, umrah, atau semacamnya—, dan acara-acara penting lainnya. Bacaan tahlil, dimulai dari pembacaan hadiah *suratulfatikhah (ummul kitab)* kepada Nabi Muhammad Saw, istri dan keluarga besar *duriyyah* (anak keturunan) nabi. Kemudian, dihadiahkan pula kepada para sahabat nabi, syuhada', tabiin, tabiin-tabiin, para *waliyullah*, Syech Abdul Qadir Jailani—diyakini sebagai maha raja para wali—, ulama, pengarang kitab, dan *asaatid*. Terakhir dihadiahkan kepada kedua orang tua yang sudah meninggal, kaum muslimin dan muslimat yang telah berpulang, khususnya arwah ahli waris para leluhur. Penyebutan ahli waris, lazimnya disebutkan satu persatu namanya dan ayahnya, misalnya Sumarto *bin* Sumijan, Sukiyem *binti* Parni, tetapi jika tidak diketahui nama ayahnya, cukup disebutkan nama yang dituju semisal *si fulan bin Adam*. Ada pula penyebutan nama dilakukan secara *dijamak* (bersamaan). Tanpa disebutkan satu persatu, namun hal ini jarang dilakukan, kecuali dalam kondisi tertentu, misalnya keterbatasan waktu dan padatnya acara, cukup disebut *man dzukira asmauhum*

waasmauhunna, (orang-orang yang disebutkan namanya, baik laki-laki, maupun perempuan tersebut) atau *man yuktabu fi hadihilqirthas* (orang-orang yang tertulis di kertas ini).

Setelah pembacaan nama-nama arwah ahli kubur selesai dibaca satu-persatu, barulah bacaan tahlil dimulai. Bacaannya, umumnya dimulai dari bacaan *ummul kitab* (Q.S. 1-7, Surat al-Fatikhah), Surat al-Ihlas (Q.S.112), Surat *Muawadzatain* (Al-falaq, Q.S. 113 dan An-Naas, Q.S. 114) , Surat al-Baqarah (Q.S. 1-5), Ayat Kursi (al-Baqarah, 255). Kemudian, diteruskan dengan bacaan *istighfar, kalimah tayyibah (laaillahaillah)*, *tahmid- tasbih*, shalawat kepada nabi, dan bacaan-bacaan dzikir lainnya (tergantung pada sumber dan dalil yang dipedomani). Bacaan-bacaan tersebut, biasanya dibaca dalam bilangan ganjil, misalnya tujuh, sebelas, dua puluh satu, tiga puluh tiga, dan seterusnya.

Alhasil, bacaan yang sering digunakan adalah sampai hitungan ketiga puluh tiga. Hal ini dikarenakan hitungannya, tidak terlalu panjang, dan juga tidak terlalu pendek. Bahkan, bagi masyarakat awam hitungan ketiga puluh tiga sangat lazim digunakan dalam melaksanakan *dzikir* dan *wirid* dalam keseharian. Utamanya, setelah melaksanakan salat lima waktu, bacaan *tasbih, tahmid, takbir* dan *salawat* dibaca sampai hitungan ketiga puluh tiga. Namun demikian, tidak ada pula larangan, membacanya dengan bilangan genap. Akan tetapi, dengan alasan Tuhan menyukai sesuatu yang ganjil, bilangan ganjil menjadi pilihan utama bagi para pembaca tahlil. Tata cara membaca tahlil pun bervariasi, tergantung pada masing-masing personal. Ada yang membaca tahlil dengan pelan, berirama, sembari memejamkan mata. Seorang pembaca tahlil pun ada pula yang menggerakkan kepalanya ke kiri dan ke kanan saat membaca *kalimah tayyibah*. Ada pula yang membacanya secara cepat, keras, terburu-buru dan seolah tanpa penghayatan. Hanya saja, bagi warga Pondok Tremas membaca tahlil biasanya dilakukan secara khusuk dan penuh makna.

Selain tradisi tahlilan, wirid dan tarekat, amalan wirid juga dipraktikkan oleh sebagian santri, khususnya santri senior di Pondok Tremas. Amalan wirid di kalangan pesantren bermacam-macam tingkatannya. Wirid yang paling lazim dibaca adalah bacaan wirid

setelah *shalat maktubah* (shalat lima waktu), yakni bacaan *istighfar, takbir suratulfatikhah, ayat kursi, tasbih* tiga kali, *tahmid* tiga kali, *kalimah tayyibah* tiga kali, dilanjutkan do'a. Laiknya variasi bacaan tahlil, bacaan wirid pun demikian adanya, banyak variasi bacaan, dan tingkatan amalannya. Tingkat amalan tahlil, tergantung pada siapa yang memberi ijazah. Pada umumnya, ijazah merupakan mekanisme transmisi otoritas keilmuan, maupun tradisi dari kiai kepada santri (Suparjo, 2012: 134). Ada kalanya, ijazah amalan wirid diberikan secara umum pada saat pengajian kitab kuning. Lazimnya, pada saat pengajian di bulan Sha'ban atau Ramdhan, atau bahkan pengajian di hari-hari biasa, yakni pada saat pengajian *wetonan* atau *bandongan.* Namun, ada kalanya, ijazah amalan wirid diberikan secara khusus kepada para santri yang secara khusus minta ijazah wirid di rumah sang kiai.

Di Pondok Tremas, sepeninggal KH. Abdurrozaq--kiai khos di bidang amalan wirid dan tarekat--kiai yang paling menonjol melaksanakan tradisi *wirid* adalah Kiai Toyib, cucu dari Kiai Dimyathi, anak ketujuh Nyai Khofshah. Hanya saja setelah meninggalnya Kiai Toyib, Pondok Tremas dapat dikatakan tanpa mursid. Sebab, setelah Kiai Toyib yang didaulat menjadi *mursid* adalah KH. Dzakwan dari Tenggaran Semarang. Ia adalah alumni Pondok Tremas, tinggal di Salatiga Jawa Tengah. Amalan yang paling sering dilakukan di kalangan santri, selain *wirid* setelah *shalat maktubah* adalah *wirid* Surat Yasin, *wirid* Surat Waqiah, *wirid Hizib Nashr* (Syech Abi Hasan Ali ibnu Abdillah Assyadhily), dan wirid *Hizib Bahkr*.

Di sisi yang sama, tradisi tarekat juga menjadi salah satu tradisi yang mendapatkan tempat tersendiri di lingkungan Pondok Tremas. Khususnya, para kiai, keluarga kiai, *asaatid*, juga sedikit dari santri senior. Di tilik secara kebahasaan, kata *tarekat* sering dikaitkan dengan tasawuf, karena maksud mengikuti sesuatu tarekat adalah meniti hidup *zuhud* melalui jalan tasawuf dengan menyucikan hati *(tashfiyah al-qalb)* dan mengharapkan keridhaan Allah. Tasawuf merupakan bentuk mitisisme dalam Islam. Tasawuf bukanlah satu tatanan ajaran, tetapi lebih sebagai modus pemikiran dan perasaan dalam kerangka agama (Hitti, 2002: 546). Sebagaimana tampak dalam praktik, tasawuf adalah

cara hidup yang berusaha secara ketat mengikuti ajaran Islam dengan melaksanakan semua amalan wajib, memperbanyak amalan-amalan sunah, termasuk latihan-latihan ruhani yang *makruh* dan *subhat*. Sekalipun tidak selamanya, hasil sampingan dari cara hidup semacam ini—bila dalam kadar tertentu diperoleh keridhaan Allah adalah kemampuan untuk menangkap hakikat *(haqiqat)*, yakni kebenaran esensial tentang sesuatu yang selama ini sudah terasa sedemikian rupa karena ketakwaan yang tanpa henti, maka secara intuitif sang sufi banyak (untuk ukuran manusia) mengetahui berbagai hal yang selama ini menjadi rahasia Tuhan. Kondisi ini dikatakan sebagai kondisi makrifat, yakni dibukanya tabir rahasia Tuhan untuk sang *salik* (Muhaimin, 1999: 93).

Secara teoritis, melalui teori peripatetik *(masysya'iyyah)* Aristotelian, konsep asketisme awal ini mengalami sofistika lebih lanjut. Jika, pada tahap awalnya kebaikan purna dalam tasawuf terletak dalam pembersihan jiwa lewat latihan-latihan praktis, maka pada tahap ini kebaikan purna itu justru terletak dalam kegiatan kontemplasi-diskursif (kontemplasi berkenaan dengan dimensi sufistiknya, sedangkan "diskursif" menyangkut dimensi rasionalitasnya) dengan disertai latihan-latihan spiritual-praktis. Hal ini yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai teosofi transenden atau *al-hikmah al-muta'alliyah.*

Dalam perkembangan lebih lanjut, sufisme yang semula hanya terbatas pada latihan-latihan praktis telah mengalami proses rasionalisasi atau interiorisasi intelektual. Di sana berpadu kegiatan berpikir diskursif dengan latihan kejiwaan praktis (Abdalla, 1999: 298). Dasar pelaksanaan tasawuf bersumber dari Q.S. 4:97; 9: 114; 33: 48, yang mencela "sikap tamak dalam menikmati anugerah Tuhan di kehidupan ini," "memuji orang yang kembali kepada Tuhan," dan menekankan "sikap percaya pada Tuhan, dan menjadikan-Nya sebagai satu-satunya pelindung," banyak di dapatkan dalam al-Quran. Hubungan antara Nabi Muhammad dengan Tuhan pun mengandung aspek mistisisme tertentu, yaitu suatu kesadaran langsung terhadap kehadiran Tuhan (Hitti, 2002: 546).

Dalam konteks itu, amalan *tariqat* yang dipraktikkan di Pondok Tremas pada umumnya menganut ajaran *Thariqoh Qodiriyah wan Naqsabandiyah.* Peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW dan haul Syeikh Abdul Qodir Jaelani ke 874 yang dilaksanakan pada tanggal 11 Maret 2014 di halaman Ndalem Alm.KH. Mahrus Hasyim komplek Pondok Tremas Pacitan seolah menegaskan bahwa Pondok Tremas konsisten mengikuti *Thariqoh Qodiriyah wan Naqsabandiyah* yang diwariskan oleh para leluhurnya. Gambaran antusias dan respon positif jamaah atas pelaksanaan *ritus tariqat* terlihat pada jumlah kehadiran mereka yang datang lebih awal di *majlis dzikir* tersebut. Sejak pukul 19.30 WIB, para jamaah bermunajat mendekatkan diri kepada Allah dengan *dzikir* dan *sholawat*. Dengan khusuk pula, mereka mengikuti pembacaan *kalimah toyibah tahlil* yang dipimpin oleh KH. Ashif Hasyim dan mendengarkan *manaqib* syeikh Abdul Qodir Jaelani yang dibacakan KH. Dzakwan dari Tenggaran Semarang.

Gambar 18. Majlis Dzikir dan Jama'ah Thariqoh Qodiriyah

Pada acara tersebut, KH. Agus Suhaidi, LC., dari kota Salatiga didaulat memberikan wejangan kepada jamaah. Dalam ceramahnya, ia mengajak kepada para jamaah untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah dan lebih mencintai Nabi Muhammad SAW dengan cara membaca sholawat kepada Nabi. Seperi diceritakan dalam sebuah riwayat, Abu Lahab, paman Nabi Muhammad SAW yang kafir itu, setiap hari Senin diringankan siksanya di dalam neraka karena dahulu ketika Nabi Muhammad SAW ia pernah merasa senang dan bahagia atas kelahiran keponakannya itu.

> … bila Abu Lahab saja yang sudah pasti masuk neraka dapat diringankan siksanya, maka kita yang mencintai nabi dan selalu merindukan Nabi Muhammad SAW dengan selalu membaca sholawat sudah barang pasti akan mendapatkan Syafaat dari beliau Nabi Muhammad Saw.

Lebih lanjut, ia mengatakan dalam wejangannya bahwa memperingati Maulid Nabi Muhammad SAW dan haul merupakan sebuah bentuk penghormatan kepada Nabi Muhammad SAW dan Syeikh Abdul Qodir Jaelani yang memiliki keagungan ahlak dan karomah, sehingga ummat Islam selalu menghormati dan menyanjungnya. Menurut Shahibul Wafa Tadjul Arifin sebagaimana dikutib oleh Suparjo, bahwa pengamalan tariqat mensyaratkan ijazah dari mursid otoritatif agar terhindar dari penyelewengan aqidah, sekaligus memantapkan pengamalannya. Para pengikut dan pengembang tariqat menyakini ajaran dan amalan tariqat berasal dari Allah Swt, kemudian kepada Malaikat Jibril, kepada Nabi Muhammad Saw, kepada para sahabat dan selanjutnya diwariskan berturut-turut hingga membentuk mata rantai yang sampai kepada mursid dan para pengikutnya. Sanad tariqat utamanya menekankan ketersambungan mursid dengan tokoh legitimate antar generasi, kepada pendiri tariqat dan sahabat yang akhirnya sampai kepada Rasulullah untuk menunjukkan ke-mu'tabarah-annya. Penyebutan Allah Swt dan Malaikat Jibril dalam sanad juga untuk mendukung legitimasi kesahihan tariqat untuk mengantarkan seorang salik (pengikut tariqat) sampai kepada Allah Swt (Suparjo, 2012: 136). Sayangnya, hingga laporan ini disusun belum ditemukan sanad mursid Thariqoh Qodiriyah wan Naqsabandiyah Pondok Tremas, baik yang terhubung dengan KH. Abdurrozaq, maupun Kiai Toyib hingga sampai kepada Nabi Muhammad Saw.

Dalam tradisi pesantren, rantai transmisi yang pernah dijelaskan sebelumnya disebut sanad. Sanad memiliki standar. Maknanya, bahwa dalam satu angkatan (kurun waktu), ada ulama tertentu yang dianggap sah sebagai satu mata rantai, sedangkan yang lain dianggap batal atau diragukan. setiap individu di dalam sanad, disebut isnad. Namun demikian, dalam tradisi tariqat istilah sanad lebih lazim disebut dengan

silsilah (Dhofier, 2011: 122). Jadi, tariqat diajarkan kepada generasi penerus melalui suatu silsilah yang berkesinambungan hingga pewaris dari pendiri-pendiri tariqat. Seperti dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, belakangan ini sepeninggal Abah Toyib, sebutan Kiai Toyib di kalangan pengikut tariqat Pondok Tremas tidak mempunyai mursid yang mukim di Pacitan. Sebab, KH. Dzakwan yang didaulat sebagai mursid keluarga besar Pondok Tremas bermukim di Tenggaran Semarang.

Praktis, Pondok Tremas hingga kini belum mempunyai *mursid* yang mukim. Alih kata, Pondok Tremas tanpa *mursid tariqat*. Ketiadaan *mursid* seolah menggambarkan mulai pudarnya *kekhasan* Pondok Tremas. Utamanya, di bidang tata bahasa Arab, maupun bidang *tariqat*. Padahal, di tempo dulu Pondok Tremas dikenal sebagai pondok tua yang mendalami kedua keilmuan tersebut.

D. Budaya Sosial

Di samping orientasi *religious*, kehidupan kolektif di pesantren juga mengembangkan nilai-nilai sosial yang juga menjadi orientasi hidup di kalangan warga pesantren (kiai, keluarga kiai, *santri dalem*, ustad, dan santri). Oleh karenanya, nilai sosial yang dikembangkan melalui proses pembelajaran langsung, maupun habituasi prilaku berpadu dengan nilai-nilai *social religious* sebagai dampak pendidikan holistik di pesantren itu sendiri (Suparjo, 2012: 73). Di antara nilai-nilai sosial yang menonjol di Pondok Tremas adalah praktik pelaksanaan panca jiwa pesantren, meliputi jiwa keihlasan; jiwa kesederhanaan; jiwa kemandirian; jiwa *uhkuah islamiyyah* (persaudaraan); jiwa kebebasan, dan pelaksanaan nilai-nilai torelaransi *(at-tasammuh)*, kesahajan, keramahan, serta keteraturan dalam hidup yang dijalankan penuh makna *(meaning full)* secara alami oleh warga pesantren.

1. Panca Jiwa Pesantren Sebagai Ruh Pesantren

Panca jiwa pesantren pada hakikatnya merupakan prinsip-prinsip dasar yang dijalankan dalam kehidupan di pesantren, tak terkecuali di Pesantren Tremas Pacitan. Panca jiwa yang selalu mendasari dan mewarnai seluruh kehidupan warga pesantren, yaitu keihlasan,

kesederhanaan, kemandirian, *ukhuwah Islamiyah* dan kebebasan (Syukri Zarkasyi, 1998: 221; Dimyathi, 2001: 76).

Pertama, jiwa keikhlasan. Sepi ing pamrih (tidak karena didorong oleh keinginan memperoleh keuntungan-keuntungan tertentu), semata-mata karena ibadah. Hal ini meliputi segenap suasana kehidupan di pondok pesantren. Kiai ikhlas dalam mengajar, para santri ikhlas dalam belajar, lurah pondok ikhlas dalam membantu (asisten). Segala gerak-gerik dalam pondok pesantren berjalan dalam suasana yang mendalam. Dengan demikian, terdapat suasana hidup harmonis antara kiai yang disegani dan santri yang taat dan penuh cinta serta hormat dengan segala keikhlasannya. Setiap santri mengerti dan menyadari arti lillah, beramal dan arti ikhlas.

Kedua, jiwa kesederhanaan. Kehidupan pondok pesantren diliputi kesederhanaan, tetapi agung. Sederhana bukan berarti pasif (dalam bahasa Jawa nrimo) dan bukan karena kemelaratan atau kemiskinan. Tetapi mengandung unsur kekuatan dan ketabahan hati, penguasaan diri dalam menghadapi perjuangan hidup dengan segala kesulitan. Maka dibalik kesederhanaan itu terpancarlah jiwa besar, berani maju terus dalam menghadapi perjuangan hidup, dan pantang mundur dengan segala keadaan. Bahkan di sinilah hidup tumbuhnya mental, karakter yang kuat yang menjadi syarat bagi suksesnya perjuangan dalam segi kehidupan.

Ketiga, jiwa kemandirian. Jiwa kemandirian adalah jiwa kesanggupan menolong diri sendiri (self help) atau berdikari. Kemandirian diartikan juga sebagai suatu kemampuan individu untuk beradaptasi dengan lingkungan atau kemampuan untuk menguasai konflik internal dan perasaan yang berkaitan dengan ketergantungan, rasa malu, rasa bersalah, dan dapat melepaskan diri dari ikatan dan kehidupan orang tuanya (Frank, et.al, dalam Krisnatuti, dkk, 2011: 6). Hasil penelitian menunjukkan bahwa santri memiliki kemandirian dalam kategori baik, baik pada dimensi kemandirian emosi, perilaku, ataupun nilai. Kemandirian santri laki laki dan santri perempuan tidak berbeda signifikan. Hasil ini sesuai dengan hasil penelitian Harter (1999) yang menyatakan bahwa remaja laki-laki dan remaja perempuan yang masih

sekolah pada jenjang SMP dan SMA berada pada tingkat kesulitan yang sama.

Selain itu, Steinberg (2001) juga menjelaskan bahwa remaja baru bisa dikatakan memiliki kemandirian jika sudah mampu mandiri pada aspek perilaku, emosi, bahkan nilai. Hasil penelitian ini menegaskan bahwa santri yang berada pada periode remaja telah menunjukkan kemandirian perilaku, emosi, dan nilai yang sudah baik (dalam Krisnatuti, dkk, 2011: 6).

Jiwa kemandirian yang dipraktikkan di Pondok Tremas pada hakikatnya ditanamkan sejak santri baru secara resmi diterima sebagai santri. Sekadar contoh, biasanya di minggu-minggu pertama, bahkan satu hingga tiga bulan pertama di pondok merupakan masa-masa yang paling sulit bagi seorang santri. Kebiasaan santri bersama keluarga, sikap dependensinya terhadap orang tua, kultur, habitat, dan komunitas tempat asalnya yang berbeda dengan suasana pondok pesantren seolah menjadi deret panjang kenangan terindah yang sulit dihapuskan begitu saja dimemori santri baru. Bahkan, tidak sedikit santri baru yang rindu kepada kedua orang tuanya, atau teman-teman tercinta di kampung asalnya, mereka di minggu-minggu pertama menangis, dan tidak mau makan. Biasanya para santri yang melihat dan mendengarkan tangisan sang santri baru, salah satu teman santri tersebut kemudian melaporkan kepada para pengurus.

Di area inilah kemudian para pengurus menempa jiwa kemandirian santri baru yang menangis tersebut dengan tidak memanjakannya, dibiarkan ia menangis sepuas-puasnya hingga akhirnya yang bersanguktan dapat beradaptasi dengan lingkungan barunya. Menurut penuturan beberapa sumber "tindakan pembiaran nir pemanjaan" pengurus kepada santri baru yang dipraktikkan selama ini terbukti sangat efektif membantu kemandirian santri (Sutarta, 25/5/2014; Gus Lukman, 22/3/2014; Mungid, 19/1/2014).

Selain itu, agar santri baru kerasan tinggal di pondok, pihak pengelola juga mendorong agar santri baru melakukan laku spiritual, yakni melakukan ziarah ke makam salafunassholih (orang-orang sholih) para pendiri Pondok Tremas di Semanten dan ke Makam Gunung Lembu.

Tujuannya, berwasilah kepada para kiai yang sudah meninggal agar Allah SWT memberikan kemudahan, kenyamanan, dan kemanfaatan ilmu kepada si santri baru itu. Laku spiritual ini tergolong unik, sebab masing-masing harus ditempuh selama empat puluh satu kali, hanya saja praktik dan pelaksanaannya berbeda-beda. Perbedaannya, jika berziarah ke Makam Gunung Lembuh dilakukan setiap hari (pagi atau sore) selama empat puluh satu kali berturut-turut, sedangkan ke Makam Semanten dilaksanakan setiap minggu sekali (Kamis sore, atau Jum'at pagi) berturut-turut, tidak boleh putus. Laku spiritual ini dinilai membawa hasil yang positif bagi perkembangan kejiwaan santri yang berhasil menjalankannya secara tuntas. Tidak hanya para santri, dan ustadz yang merasakan efek dari laku spiritual tersebut, sejumlah kiai juga menyatakan hal yang sama tentang hal itu (Yasin, 12/4/2014; Muhammad, 1/2/2014; Gus Lukman, 12/3/2014).

Kenyataan ini dimungkinkan berkat do'a santri yang berwasilah kepada salafunassholih tersebut, dikabulkan oleh Allah SWT, sebab menurut hadist Nabi di salah satu riwayat dijelaskan, bahwa suatu saat Syaidina Ali Karramahuwajha diberi wasiat oleh Nabi Muhammad SAW, "ya Ali berilah sadaqah kepada keluargamu yang sudah meninggal—berupa bacaan-bacaan al-Qur'an, tahlil, tahmid, maupun shodaqah barang dan jasa—sebab shadaqah tersebut kemudian di bawah oleh para malaikat kepada si mayit, dan si mayit itu kemudian bergembira atas shadaqah yang diterimanya, sembari berdo'a 'ya Allah ampunilah ia yang telah mengirimkan shadaqah ini, dan berilah kegembiraan berupa surgamu, sebagaimana ia telah memberikan kegembiraan kepadaku' atas shadaqahnya (Ma'sum, 1977: 12).

Dengan demikian, kemandirian bukan saja dalam arti santri selalu belajar dan berlatih mengurus segala kepentingannya sendiri, tetapi juga pondok pesantren itu sendiri sebagai lembaga pendidikan tidak pernah menyandarkan kehidupannya kepada bantuan dan belas kasihan orang lain. Hal ini laiknya yang dikatakan oleh Ki Hadjar Dewantara sebagai manusia merdeka, "pengaruh pengajaran itu umumnya memerdekakan manusia atas hidupnya lahir, sedangkan hidup batin itu terdapat dari pendidikan. Manusia merdeka yaitu manusia yang hidupnya lahir atau

batin tidak tergantung kepada orang lain, akan tetapi berdasar atas kekuatan sendiri" (Tilaar & Nugroho, 2008: 43). Jadi, esensi dari jiwa kemandirian di pesantren pada hakikatnya terletak pada kemerdekaan santri dalam kemandirian atas dirinya sendiri.

Keempat, jiwa ukhuwah islamiyah. Kehidupan di pondok pesantren diliputi suasana persaudaraan akrab, sehingga segala kesenangan dirasakan bersama dengan jalinan perasaan keagamaan, ukhuwah (persaudaraan) ini. Bukan selama di dalam pondok pesantren, tetapi juga mempengaruhi ke arah persatuan umat dalam masyarakat sepulangnya dari pondok pesantren. Jiwa ukhuwah islamiyah warga Pondok Tremas ditunjukkan melalui kedekatan hubungan kekeluargaan di antara warga pesantren. Oleh karena itu, antara santri, kiai dan keluarga kiai menjadi sangat dekat. Bahkan, santri-santri yang tidak mampu atau tidak cukup bekal biasanya ditolong para santri lainnya. Bahkan, tidak sedikit di antara mereka, kemudian dijadikan atau diangkat oleh kiainya sebagai santri dalem atau khadim.

Praktis, kehidupan santri tipologi ini menjadi anggota keluarga kiai, yang membantu keperluan kiai dengan kompensasi segala kebutuhan keseharian (makan minum) selama nyantri ditanggung oleh kiai. Gambaran tradisi kekeluargaan dan tolong menolong antar santri dapat dilihat seperti berikut:

> Sebagian para santri di pondok pesantren tradisional (salafiyah) untuk memenuhi keperluan makan minum dalam keseharian mereka biasanya dilakukan dengan cara memasak yang dilakukan secara mandiri. Masak bersama adalah tradisi yang begitu dekat dengan kehidupan para santri. Ada kalanya dilaksanakan dengan bergilir, ada juga yang insidental. Ada yang terjadwal, ada pula yang tidak terjadwal. Umumnya dikerjakan di sela-sela waktu istirahat belajar. Baik di pagi hari, siang hari, maupun malam hari. Mereka memasak dan menyiapkan makanan mereka secara berkelompok-kelompok. Lauk pauknya pun sangat sederhana, ada yang hanya memanfaatkan hasil kebun di lokasi pondok, seperti tanaman cabe, daun ketela, jantung pisang, ubi-ubian, pepaya, atau memanfaatkan sayur mayur masyarakat sekitar pondok, atau membeli lauk pauk sederhana di warung. Kebiasaan

masak bersama tersebut, menjadikan para santri begitu sangat dekat, terjalin hubungan kekeluargaan dan saling memahami antar mereka, bahkan saling memahami kelebihan dan kekurangan mereka masing-masing. Nilai kebersamaan lainnya, tampak terlihat manakala ada santri yang bekal finansialnya (bahan masak; beras dan lauknya habis) dari rumah habis, maka dengan suka rela para santri tetap mengajak mereka makan bersama. Nilai kebersamaan ini diwujudkan melalui tempat makan mereka, biasanya tatkala nasi yang dimasak sudah siap disajikan. Nasi beserta alakadar lauk pauknya pun, di pindahkan dari alat masak ke loyang/tampah--tempat makanan yang terbuat dari almonium atau terbuat dari bambu yang berbentuk bundar, ukurannya sangat lebar bisa menampung kira-kira sepuluh sampai lima belas makanan santri--kemudian para santri secara berjamaah makan secara lahap, sembari bergurau atau bercanda ala celotehan anak pondok. Akan tetapi, tradisi ini sekarang sulit ditemukan di pondok pesantren modern, karena dengan dalih efektivitas semua menu makanan sudah dibuatkan oleh pengelola pondok.

Gambaran tersebut, menunjukkan budaya kekeluargaan pesantren tradisional (salafiyah) Tremas sangat harmonis dan bersahaja. Hubungan kekeluargaan semacam itu, yang disebut Nurcholid Madjid sebagai pergaulan kehidupan di pesantren yang menjadi as the core of the pesantren (1997: 19). Lebih dari itu, kerja sama antara pondok dengan masyarakat dalam memperingati hari-hari besar agama Islam, misalnya kerja sama panitia peringatan nuzulul qur'an, serta takbir keliling bersama di hari raya Idul Adha. Hubungan Pondok dengan masyarakat sekitar sangat terbuka, dan harmonis (Dimyathi, 2001: 28). Hal itu pun dikuatkan oleh Mukti Ali yang menyebutkan ciri-ciri pondok ditandai dengan adanya; 1) hubungan akrab antara santri dengan kiai; 2) ketaatan santri kepada kiai; 3) hidup hemat, sederhana; 4) semangat menolong diri sendiri; 5) persaudaraan dan saling membantu; 6) kedisiplinan; dan; 7) tahan menderita dalam meraih tujuan (Mukti Ali, 1991: 6). Tidak heran, jika Zamakhsyari Dhofier menandai lima unsur pokok pesantren, yakni pondok, masjid, santri, pengajaran kitab klasik, dan kiai. (1982: 149). Belakangan ini

unsur pokok tersebut mengalami dinamika perkembangan menurut masing-masing demografi dan tipologi pesantrennya.

Kelima, jiwa kebebasan. Bebas dalam berpikir dan berbuat, bebas dalam menentukan masa depannya, dalam memilih jalan hidup di dalam masyarakat kelak bagi para santri, dengan berjiwa besar dan optimis dalam menghadapi kehidupan. Kebebasan itu sampai pada bebas dari pengaruh asing, atau pengaruh dari dunia luar pesantren. Di Pesantren Tremas, tradisi kebebasan berfikir mengakar secara kokoh. Bangunan kebebasan berfikir warga pesantren dibudayakan melalui sumber-sumber pengajaran kitab kuning.

Selain itu, kebebasan berpikir juga ter-ejohwantahkan melalui forum Bahsul Masa'il yang diagalakkan secara priodik. Bahtsul Masail merupakan istilah yang terangkai dari dua suku kata, yaitu, bahtsu yang berarti pembahasan atau penelitian dan masail (bentuk jamak dari masalah) dengan arti beberapa masalah. Dengan demikian, Bahtsul Masail adalah sebuah kegiatan (forum) diskusi keagamaan untuk merespon dan memberikan solusi terhadap problematika aktual yang muncul dalam kehidupan. Sistem Bahtsul Masail di Pondok Tremas dibingkai sesuai dengan adab dan tata cara kepesantrenan yang mengedepankan semangat `itiradl atau perdebatan argumentatif dengan berdasar pada kitab-kitab mu'tabarah.

Dalam hal ini, para santri bebas berpendapat dan menyanggah pendapat peserta lain serta diberikan kebebasan untuk mengoreksi rumusan-rumusan yang ditawarkan oleh team perumus. Jiwa kebebasan juga ditanamkan kepada santri melalui metode pengajian bandongan, atau wetonan. Metode pengajaran ini seolah menanamkan rasa kebebasan, sekaligus sifat keihlasan yang mendalam bagi para santri, sebab melalui metode wetonan para santri diberikan kebebasan mengikuti atau tidak mengikuti pengajian ini. Bagi santri yang merasa membutuhkan keilmuan yang ditawarkan dalam pengajian ini, ia akan datang mengaji, sebaliknya bagi santri yang tidak berminat, tidak diwajibkan datang mengikuti pengajian ini.

Praktis, jiwa kebebasan santri terbuka lebar di Pondok Tremas, tidak terkungkung dan tergadaikan. Namun demikian, realitas empirik

di pelbagai pesantren tradisional di Indonesia, para santrinya masih "terkekang" pada nilai-nilai ketawadzukan yang berlebihan, sehingga mereka kurang bebas dan kritis. Dengan demikian, tumbuh kembangnya jiwa kebebasan di Pondok Tremas dapat dijadikan salah contoh yang baik (uswatun hasanah) di pondok-pondok lainnya.

2. Torelaransi (*at-tasammuh*), Kesahajan, Keramahan dan Keteraturan dalam Hidup

Kehidupan sosial di Pondok Tremas laiknya kehidupan yang berlangsung di masyarakat pada umumnya. Hanya saja di pesantren, aktifitas kehidupan, seperti toleransi, kesahajaan, keramahan, dan keteraturan hidup tergambarkan secara lebih jelas. Tradisi toleransi mengakar begitu kokoh.

Bangunan toleransi *(at-tasammuh)*, kesehajaan dan keramahan pesantren dibudayakan melalui sumber-sumber pengajaran di pesantren. Melalui kitab-kitab kuning, yang menyajikan perdebatan antar madzhab menjadikan santri tumbuh kembang menjadi pribadi yang menjunjung tinggi arti perbedaan. Kitab fiqih *Kifayatul Ahyar, Fattkhul Wahhab, Fatkhul Muin, al Manjmu' 'ala Syarkhil Madzhab, Kitabul Fiqih 'ala Madzhabil Arba'ah, 'Ianahthalibin* misalnya, mengurai pelbagai pandangan ulama mengenai praktek-praktek *ubudiyyah, syariah* dan *muammalah.* Perdebatan *(kilafiyah)* yang terurai melalui beragam alasan menjadikan santri menjadi paham pentingnya studi komparatif antar madzhab. Walau pada akhirnya, ia harus menentukan pilihan mazhab apa yang tepat bagi dirinya.

Wujud toleransi pesantren tersebut, tidak hanya dilaksanakan di Pondok Tremas, tetapi hal ini juga pernah diperlihatkan oleh K.H. Hasyim Asyari, pendiri NU, yang juga pendiri pondok pesantren Tebu Ireng dan Kiai Romli. Di masa kolonial, K.H. Hasyim Asy'ari diminta mengobati anak bos pabrik gula keturunan Belanda yang sakit parah tidak sembuh-sembuh, walau sudah diobati berbagai dokter. Oleh keluarganya, ia dimintakan obat kepada sang kiai dengan izin Allah, dengan diberikan air do'a K.H. Hasyim Asy'ari anak tersebut sembuh (Latiful Khuluk, 2000: 24).

Di sisi lain, dulu tepat di depan masjid dan Pesantren Rejoso terdapat sebuah tanah kosong cukup luas. Suatu saat, pemiliknya menjual tanah itu ke seorang konglomerat Cina. Setelah membeli tanah tersebut, Cina tadi berencana mendirikan delapan gedung bioskop di tanah yang cukup luas itu. Tampaknya, Cina tadi tidak main-main dengan proyek besar tersebut. Hanya dalam waktu singkat, delapan bioskop itu berdiri megah di tengah tepat di depan masjid dan Pesantren Syaikh Kiai Romli. Konglomerat Cina itu seolah tak peduli bahwa proyek bisnisnya itu sangat menghina martabat Syaikh Romli dan Pesantren Rejoso. Tapi, sang kiai tidak marah atas wujudnya gedung bioskop, tapi atas kehendak Tuhan gedung tersebut dengan sendirinya mendadak runtuh terterpah angin (Murthadha Hadi, 2011: 115).

Di sisi yang lain, tradisi kekeluargaan antar santri, kiai dan keluarga kiai menjadikan hubungan mereka menjadi sangat dekat. Bahkan, santri-santri yang tidak mampu atau tidak cukup bekal biasanya ditolong para santri lainnya. Bahkan, tidak sedikit di antara mereka, kemudian dijadikan atau diangkat oleh kiainya sebagai *santri dalem* atau *khadim.* Praktis, kehidupan santri tipologi ini menjadi anggota keluarga kiai, yang membantu keperluan kiai dengan kompensasi segala kebutuhan keseharian (makan minum) selama *nyantri* ditanggung oleh kiai. Gambaran tradisi kekeluargaan dan tolong menolong antar santri terlihat dari pergumulan kehidupan warga pesantren.

Hubungan kekeluargaan semacam itu, yang disebut Nurcholid Madjid sebagai pergaulan kehidupan di pesantren yang menjadi *as the core of the pesantren.* (1997: 19). Hal itu pun dikuatkan oleh Mukti Ali yang menyebutkan ciri-ciri pondok ditandai dengan adanya; 1) hubungan akrab antara santri dengan kiai; 2) ketaatan santri kepada kiai; 3) hidup hemat, sederhana; 4) semangat menolong diri sendiri; 5) persaudaraan dan saling membantu; 6) kedisiplinan; dan; 7) tahan menderita dalam meraih tujuan (Mukti Ali, 1991: 6). Zamakhsyari Dhofier pun menandai lima unsur pokok pesantren, yakni pondok, masjid, santri, pengajaran kitab klasik, dan kiai (1982: 149).

Namun, belakangan ini lima unsur pokok Dhofier tersebut, mengalami dinamika perkembangan menurut masing-masing demografi

dan tipologi pesantrennya. Di samping itu, budaya keteraturan di Pondok Tremas terlaksana sesuai dengan iklim kepesantrenan. Urusan *ngaji* (belajar) *kitab kuning*, sekolah, ibadah, hingga pemenuhan kebutuhan fisiologis manusia (makan, minum, tempat tidur) terjadwal secara tertib.

E. Budaya Politik

Globalisasi yang membawa gerbong arus transportasi dan telekomunikasi 'memaksa' dunia pesantren harus akomodatif terhadap pelbagai perubahan dari anak zamannya. Transportasi dan komunikasi telah memungkinkan terjadinya proses mobilitas yang semakin intensif dengan gerakan orang dan imajinasi yang meninggalkan batas-batas geografis dan kultural. Proses mobilitas ini merupakan proses sosial yang paling penting di abad ke 20 (Appadurai dalam Abdullah 2010: 20) yang akan menjadi basis dalam pembentukan tatanan baru pada melenium ketiga. Kemudahan sarana transportasi dan telekomunikasi pun acap kali memudahkan pelbagai urusan apa pun, termasuk urusan politik praktis.

Sejumlah elit partai politik, baik lokal, regional, maupun nasional sering kali datang mendekati para kiai Pesantren Tremas. Apalagi menjelang pemilihan umum intensitasnya semakin massif. Kedatangan sejumlah politikus, adakalanya disertai dengan rombongan kepartaian, ada juga yang datang secara personal, tanpa membawa rombongan. Realitas semacam ini menjadi kewajaran, mengingat Pondok Tremas memiliki modal kultural, sosial, sekaligus intelektual, sehingga eksistensinya dapat digunakan sebagai bahan amunisi partai politik untuk meningkatkan elektabilitas kepartaian. Berikut ini akan diulas bangunan budaya politik yang diajarkan, praktikkan dan dipedomani oleh warga Pesantren Tremas, khususnya para kiai.

1. 'Politik Kemaslahatan' Warisan Para Leluhur

Sebagai pesantren tertua di Kabupaten Pacitan, sekaligus peretas peradaban keislaman, Pondok Tremas dari masa ke masa senantiasa penuh daya tarik, tidak saja ketertarikan wali santri dalam menitipkan anak-anaknya ke pondok, tetapi ketertarikan para politisi untuk me-

narik-narik gerbong pesantren ke ranah politik praktis. Menurut sejumlah data dan berbagai sumber disebutkan bahwa sejak kelahirannya, tepatnya terekam di masa periode ketiga di bawah asuhan KH. Dimyathi (1894-1934) Pondok Tremas berusaha menjadi jangkar kebangsaan, independen, tidak berafiliasi dalam organisasi kemasyarakatan, maupun politik praktis mana pun, termasuk dalam keorganisasian NU ataupun Muhammadiyah.

Walau harus diakui, secara alamiah keseharian, tradisi kehidupan di Pondok Tremas sangat lekat dengan tradisi dan budaya ahli sunah waljamaah, alias ke-NU-an. Berdasarkan penuturan KH. Muhammad Habib Dimyathi,--putra sulung dari KH. Habib Dimyathi, cucu dari KH. Dimyathi--menyebutkan pada hakikatnya kedekatan KH. Hasyim Asy'ari dengan KH. Dimyathi terjalin sangat baik, baik sebelum, maupun sesudah NU didirikan. Bahkan, KH. Hasyim Asy'ari beberapa kesempatan bersilaturrahmi ke Pondok Tremas Pacitan. Namun, hingga kelahiran NU, Tremas tidak pernah mendeklarasikan diri sebagai Pondok Pesantren NU, bahkan para kiainya pun tidak tercatat sebagai pengurus NU.

Lebih lanjut, menurut KH. Muhammad Habib Dimyathi, Pondok Tremas ingin menempatkan diri sebagai perisai kebangsaan dengan mengayomi semua lapisan. Dengan demikian, hingga kini Tremas menjadi tempat *paguron* yang nyaman bagi semua kalangan, baik kalangan NU, Muhammadiyyah, maupun organisasi lainnya. Tidak heran, jika banyak keluarga elit NU, Muhammadiyyah, Persis, bahkan keluarga elit partai politik pun di pondokkan di pesantren tertua di Kabupaten Pacitan ini.

Bangunan politik *nir* keberpihakan pada ormas, maupun partai politik tersebut di atas, hingga kini senantiasa dipraktikkan di Pondok Tremas. Seluruh kiai dan keluarga besar Pondok Tremas mempunyai komitmen dan kesadaran yang kuat, bahwa sebagai lembaga pendidikan Islam, Pondok Tremas harus netral, tidak boleh ternodai dengan keberpihakan. Oleh karena itu, jika ada kiai atau keluarga kiai yang mempunyai ketertarikan terlibat dengan politik praktis, ia tidak diperkenankan membawa gerbong pesantren sebagai komoditi politiknya.

Termasuk juga, dilarang melakukan kampanye, atau kegiatan politik praktis ke dalam pondok pesantren. Kebijakan ini diberlakukan sejak periode KH. Dimyathi hingga kini.

Praktis, demi menjaga netralitas dan kemaslahatan pesantren, para santri tidak diperkenankan mengikuti kegiatan politik di dalam, maupun di luar pesantren. Hal ini dilakukan untuk menghindari pergesekan pandangan di antara para santri, sekaligus meminimalisir perpecahan di kalangan internal pesantren. *Alhasil*, hingga kini Tremas berusaha sekuat tenaga untuk menjaga netralitas kedalaman pesantren dengan tidak berpihak pada partai politik mana pun, walau tarikan elit parpol begitu kuat dan datang silih berganti.

Dalam konteks itu, tampaknya Pondok Tremas menjadi berbeda dengan kebanyakan pondok *salafiyah* lainnya, perbedaannya terletak pada sikap politik independensinya yang selalu terjaga dari masa ke masa. Sebab, tidak sedikit pondok *salafiyah,* maupun modern telah menjadi lokomotif partai politik tertentu. Bahkan, sejumlah kiai *khas* sejumlah pesantren yang biasa dijadikan keluh kesah umat telah terjerembab syahwat politik praktis. Dengan demikian, bangunan politik *non blok* yang dimainkan Tremas menjadikannya laksana rumah hunian yang nyaman, asri dan damai bagi semua lapisan. Siapa pun boleh masuk, tidak tersekat pada latar belakang *(background),* organisasi, maupun status sosial apa pun, sehingga kehadirannya bisa menjadi rahmat bagi semua orang. Alih kata, Pondok Tremas ingin mendedikasikan perjuangan kulturalnya sebagai pondok yang bisa menjadi *rahmatallilalamin.* Hal inilah yang menjadi salah satu alasan, kenapa hingga kini Pondok Tremas tidak mau diklaim, atau mengklaim dirinya sebagai penganut organisasi mana pun. Bahkan, sang kiai KH. Fuad Habib, pengasuh pondok tidak berkenan ditawari sebagai pengurus salah satu ormas, maupun partai politik di berbagai level, baik lokal, regional, maupun nasional. Sikap kesalehan budi seperti yang ditunjukkan KH. Fuad Habib tersebut, sejatinya telah diwariskan oleh para leluhur *(founding fathers)* dari masa ke masa.

Muhammad Habib Dimyathi (salah satu putra Habib Dimyathi) menuturkan bahwa sebagai seorang kiai yang berpengaruh, ia

(Gus Fuad) tentunya banyak sekali orang-orang, para politikus yang mengajaknya masuk ke jalur politik praktis, namun hal itu senantiasa ditolak secara halus oleh yang bersangkutan. Perlu diketahui, seolah sudah menjadi kesepakatan tidak tertulis, seorang yang ditunjuk sebagai pengasuh di Pondok Tremas, ia tidak diperkenankan berpihak pada partai, organisasi kemasyarakatan, maupun golongan tertentu. Atas dasar itulah, sebagai pengasuh pondok hingga kini Gus Fuad selalu memegang prinsip tersebut.

2. Politik Praktis Tanpa Gerbong

Alam demokrasi, memang membebaskan siapa saja berpolitik. Memilih-dipilih, mendukung-didukung, *memback-up-diback-up* adalah hal yang sah-sah saja dalam dunia politik. Kebebasan dalam meniti jalur politik praktis pun dibuka lebar-lebar di kalangan para kiai di lingkungan keluarga besar Tremas. Hanya saja, etika dan tata caranya harus sesuai dengan prinsip-prinsip yang telah diwariskan para *salafussholeh* terdahulu, yakni gerbong Pesantren Tremas tidak boleh dibawa serta. KH. Lukman adalah satu di antara kiai Tremas yang terjun dalam pusaran arus perpolitikan. Melalui Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Gus Lukman--sapaan KH. Lukman Haris Dimyathi--pun terpilih menjadi anggota DPRD Kabupaten Pacitan masa bakti 2004-2009. Kebijakan politik etis ala Tremas pun diberlakukan pula kepada Gus Lukman, yakni tidak diperkenankan pula membawa serta label Pondok Tremas sebagai komoditas politik, walau yang bersangkutan berstatus sebagai Ketua Majlis Ma'arif Perguruan Tinggi Tremas.

> Menurut Ali Maksum (salah satu santri senior yang sekarang telah menjadi pekerja di bengkel Vokasional Batu Akik) mengatakan bahwa dulu ketika Gus Lukman terjun ke dunia politik praktis belum pernah terdengar anjurannya untuk memilih partai politik tertentu, termasuk mendukung yang bersangkutan untuk menjadi anggota dewan. Pondok Tremas pun tidak pernah di bawah sebagai jargon politiknya. Saya masih ingat betul tentang hal itu, saya sebagai santri yang relatif senior, terangnya.

Realitas perpolitikan yang diperagakan oleh Gus Lukman tersebut, seolah mematahkan persepsi minor tentang politik praktis, tidak

semua politikus itu oportunis dan pragmatis. Tidak selamanya arena perpolitikan buruk, jika dirambah oleh para kiai. Bahkan, kehadiran Gus Lukman di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah menjadi pewarna yang bernuansa *religious* humanis. Kedalaman ilmu agama dan wawasan kebangsaan yang dimilikinya, acap kali menjadikan dirinya didaulat sebagai mentor sesama kolega di dewan, khususnya persoalan agama dan pendidikan agama.

Dalam konteks itu, politik bagi Gus Lukman dimaknai sebagai alat perjuangan dakwah islamiyah. Sebab, dakwah pada hakikatnya merupakan rekonstruksi masyarakat sesuai dengan ajaran Islam. Semua bidang kehidupan dapat dijadikan arena dakwah, dan seluruh kegiatan hidup manusia bisa digunakan sebagai sarana atau alat dakwah. Kegiatan politik, sebagaimana kegiatan ekonomi, usaha-usaha sosial, gerakan-gerakan budaya, kegiatan-kegiatan ilmu dan teknologi, kreasi seni, kodifikasi hukum, dan lain sebagainya, bagi seorang Muslim seharusnya memang menjadi alat dakwah (Rais, 1989).

F. Budaya *Entrepreneur*

1. Kiai; Teladan *Entrepreneur*

Istilah *entrepreneurship* pertama kali diperkenalkan oleh Richard Catilon (1755), berasal dari kata *entreprende* dalam bahasa Perancis, yang secara harfiah berarti perantara. Awalnya istilah ini digunakan untuk mereka yang membeli barang dan menjualnya kembali dengan harga yang berbeda. Istilah ini semakin populer setelah digunakan oleh Jean Baptista Say (1803), seorang pakar ekonomi, untuk menggambarkan para pengusaha yang mampu meningkatkan sumber daya ekonomis dari tingkat produktifitas rendah ke tingkat produktifitas yang lebih tinggi (Winardi, 2003).

Istilah *entrepreneur* dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan wirausaha atau wiraswasta. Wiraswasta berasal dari dua kata, yakni 'wira' dan 'swasta'. *Wira* memiliki arti berani, utama, atau perkasa, sedangkan *swasta* berasal dari dua kata, yakni 'swa' dan 'sta'. Swa artinya sendiri, dan sta, berarti berdiri. Swasta juga bisa dimaknai berdiri di atas kekuatan sendiri. Makna dari 'kekuatan sendiri' bukanlah kegiatan

usaha yang dilaksanakan secara sendirian, melainkan lebih mengacu kepada sikap mental yang tidak bergantung pada orang lain. Dalam memecahkan masalah-masalah yang dihadapi, ia lebih mengandalkan pada kekuatan sendiri daripada minta bantuan orang lain. Jadi, pengertian 'menggunakan kekuatan sendiri' bisa dikenakan pada usaha sendiri maupun bekerja sebagai karyawan.

Budaya *entrepreneur* di pesantren sesungguhnya bukan hal yang baru. Bahkan, wujudnya sangat lekat dengan dunia pesantren. Hal ini dapat dilihat dari pelbagai laporan penelitian dari masa ke masa yang senantiasa merekam jejak-jejak jiwa *entrepreneur* di pesantren. Berdasar berbagai catatan historis, tepatnya sejak rekaman jejak-jejak pesantren ditemukan sekitar abad 18-an di nusantara ditemukan bukti bahwa pesantren dan *entrepreneur* merupakan kesatuan yang inheren di berbagai pesantren. Biasanya, kehidupan perekonomian keseharian sang kiai ditopang oleh hasil pertanian, perkebunan dan peternakan. Umumnya, di masa itu para santri di samping mengaji di pesantren, mereka juga bekerja sebagai penggarap sawah sang kiai. Sebagai upahnya, mereka makan dan minum ditanggung oleh sang kiai. Kondisi yang demikian tersebut, berlanjut pada era pra kemerdekaan hingga dekade akhir 80-an. Pada dekade awal 90-an hingga 2000-an, santri yang dilibatkan dalam pekerjaan keluarga kiai di area pertanian, perkebunan dan peternakan kian berkurang. Namun demikian, budaya *entrepreneur* pun menyesuaikan semangat zamannya, sehingga para kiai warga pesantren (kiai, keluarga kiai, ustad, dan santri) pun beradaptasi dengan situasi dan kondisi kebutuhan sosial kemasyarakatan yang ada. Praktis, tidak sedikit warga pesantren, khususnya para kiainya bergerak di jalur wirausaha, misalnya membidani pedangan kuliner, pedagang ritel, kelontong, mebeler, pertambangan, dan lain sejenisnya.

Kiai sebagai *uswatun khasanah* (contoh teladan kehidupan), tidak saja memberi teladan dalam praktik sosial keagamaan, tapi terkadang juga menjadi inspirasi dan contoh yang baik di bidang *entrepreneur* (wirausaha) dalam mengurusi urusan duniawi. Walau harus diakui, dari ribuan pesantren yang ada di Indonesia, tidak banyak kiai yang memiliki bakat, mengembangkan wirausaha profesional, bahkan menjadi ins-

pirasi *entrepreneur* yang baik bagi santrinya. Kebiasaan berprilaku serba tradisional, lemahnya manajemen personal, keterbatasan modal, minimnya pengalaman *entrepreneur* merupakan deret jawab, kenapa hingga kini sedikit kiai sekali yang membidani *entrepreneur* secara profesional.

Namun demikian, minimnya teladan *entrepreneur* di lingkungan pesantren, tertutupi dengan adanya semangat jiwa kemandirian yang senantiasa terjaga di dalam rahim pesantren. Penanaman jiwa kemandirian inilah, disinyalir nantinya menjadi modal bagi para santri berwirausaha sekembalinya dari pesantren, sehingga tidak ada istilah alumni pesantren *nganggur*, atau pengangguran pesantren. Sebab, bekal jiwa kemandirian yang mengakar kuat di pesantren, menjadikan alumni pesantren bersedia bekerja di level apa pun, yang terpenting pekerjaan tersebut halal dan diperbolehkan oleh syariat Islam. Di area inilah yang menjadi pembeda antara alumni pesantren dengan alumni dunia persekolahan pada umumnya.

Kiai Fuad, juga dikenal dengan sebutan Gus Fuad merupakan sedikit figur kiai yang berhasil menjadi inspirasi bagi santri di bidang *entrepreneur* profesional. Sebab di tangannya, teretas pelbagai usaha produktif yang lazim disebut *entrepreneur,* di antaranya: 1) usaha air isi ulang aqua ria; 2) usaha tambang besi; 3) usaha super market; 4) usaha katin pondok; 5) usaha industri batako (Saifuddin, 63 tahun, 19-5-2014). Berikut ini kutipan wawancara dengan salah satu ustadz yang menggambarkan jiwa kewirausahaan pesantren:

> Ketika saya bertanya kepadanya (seorang ustadz Tremas yang menjadi kepala madrasah, sekaligus pegawai Depag) apakah budaya *entrepreneur* telah tertanam dan dipraktikkan di Pondok Tremas. Ia menjawab, sebelum kalangan akademik, maupun kalangan lainnya berbicara tentang kewirausahaan. Pondok pesantren umumnya telah melaksanakan itu semua, termasuk Pondok Tremas. Hanya saja, kalangan pesantren tidak pernah *gembar-gembor* tentang hal itu. Di sisi lainnya, menurut salah satu tokoh masyarakat Desa Tremas (Saifuddin, 64 tahun, juga tercatat alumni Tremas di era KH. Haris Dimyathi dan KH. Hamid Dimyathi) mengatakan, bahwa

jiwa kewirausahaan di pesantren sudah ada sejak dulu, bahkan lebih terlihat secara nyata, sebab banyak santri membantu warga masyarakat, ada yang bekerja di warung, atau di sawah. Ketika diajukan pertanyaan lebih lanjut, siapa yang menginspirasi tentang hal itu. Kiai dan keluarga kiai pesantren menjadi model, sekaligus *uswatun khasanah* dalam praktik kewirausahaan (19/5/2014).

Cuplikan wawancara tersebut di atas, pada prinsipnya menggambarkan bagaimana peran kiai, beserta civitas pondok pesantren mempraktikkan dan mengajarkan jiwa *entrepreneur* kepada warga pesantren, khususnya bagi santri yang tertarik mengembangkan kompetensi kewirausahaan pada dirinya.

2. Jiwa Santri Tumbuh *Entrepreneur*

Tempaan kemandirian yang dipraktikkan dalam kehidupan keseharian di Pondok Tremas, rupanya berpengaruh positif terhadap jiwa *entrepreneur* bagi para santri, baik saat mondok, maupun selepas pulang dari pondok. *Alhasil,* tidak sedikit efek tempaan jiwa *entrepreneur* tumbuh kembang dengan baik manakala santri pulang ke kampung halaman masing-masing, tetapi tidak sedikit pula jiwa kemandirian yang merembes pada jiwa *entrepreneur* santri layu, tidak berkembang, bahkan mati begitu saja. Banyak faktor penyebab tumbuh kembang, atau tumpulnya jiwa *entrepreneur* pada jiwa santri, khususnya di kalangan santri di pondok tertua di Kabupaten Pacitan ini.

Faktor penyebab tumbuh kembangnya jiwa *entrepreneur* di kalangan santri Tremas, di antaranya sebagai berikut: 1) modal dasar yang dimiliki santri, berupa bakat bawaan jiwa *entrepreneur;* 2) dukungan dari lingkungan pesantren, dan juga kesempatan yang diberikan pihak pesantren; 3) terinspirasi dari para kiai, dan keluarga kiai di pesantren; 4) pantulan dari pengaruh panca jiwa pesantren yang terpraktikkan secara intens; 5) adanya kesempatan dan peluang berwiraswasta di kampung masing-masing; dan juga 6) terinspirasi dari lingkungan rumah, maupun media cetak dan elektronik. Sebuah gambaran tumbuh kembang jiwa *entrepreneur* santri Tremas, dapat terlihat sebagai berikut:

Galih (alumni Tremas 2007, sekarang berprofesi sebagai ketua bengkel vokasi *community college*) mengatakan, bahwa jiwa wirausaha tumbuh saat ia masih menjadi santri, lingkungan dan kesempatan dari pihak pesantren ikut pula mendukung. Waktu itu, kebetulan punya bakat *bengkel,* kemudian diberikan kesempatan pendidikan *bengkel* di Malang oleh pihak pesantren. Kemudian, setelah menyelesaikan pendidikan di pondok, ditunjuk untuk menjadi ketua bengkel kerja otomotif. Alhamdulillah, sekarang dapat juga *ngajarin* santri-santri lainnya. Waktu saya mewawancarainya, nampak beberapa pelanggan dari warga sekitar sedang mengantri menservis sepeda motornya. Ketika saya tanya, apakah setiap hari bengkel ini selalu ramai. Ia menjawab secara santun, belum mesti, tergantung kebutuhan masyarakat, tapi hampir setiap hari ada saja yang masyarakat yang menservis sepeda motornya. Bengkel vokasi berada tepat di depan kampus *community college,* berada di pinggir jalan, kira-kira 200 meter dari komplek pesantren.

Sukran Makmun (alumni Tremas, sekarang menjadi salah satu karyawan di bengkel batu alam vokasi Pondok Tremas) mengatakan, bahwa penanaman jiwa kemandirian di pesantren berdampak terhadap usaha kewirausaha pada diri santri. Saat ditanya, apakah keinginan bekerja juga terinspirasi dari pesantren, ia membenarkan tentang hal itu. Bahkan, ia mengatakan tidak hanya ilmu agama yang didapat, tapi pesantren juga menjadi ajang latihan bekerja. Menurutnya, sebagai salah satu alumni, ia berkesempatan menjadi karyawan di bengkel vokasi batu alam. Ini merupakan kesempatan yang baik, masih dapat dekat dengan pesantren.

Hasan (alumni Tremas, sekarang menjadi dosen salah satu perguruan tinggi di Pacitan) mengatakan, bahwa Tremas menjadi salah satu inspirasi untuk mengembangkan diri, termasuk urusan *entrepreneur.* Para kiai dan keluarga kiai pun menjadi salah satu sumber inspirasi, di samping sumber inspirasi lainnya. Menurut pengakuannya, walau sekarang sudah menjadi dosen, saat ada waktu luang, ia juga tetap menerima jasa servis, televisi, radio, dan elektronik lainnya. Bekal kepandaiannya sebagai teknisi, ia

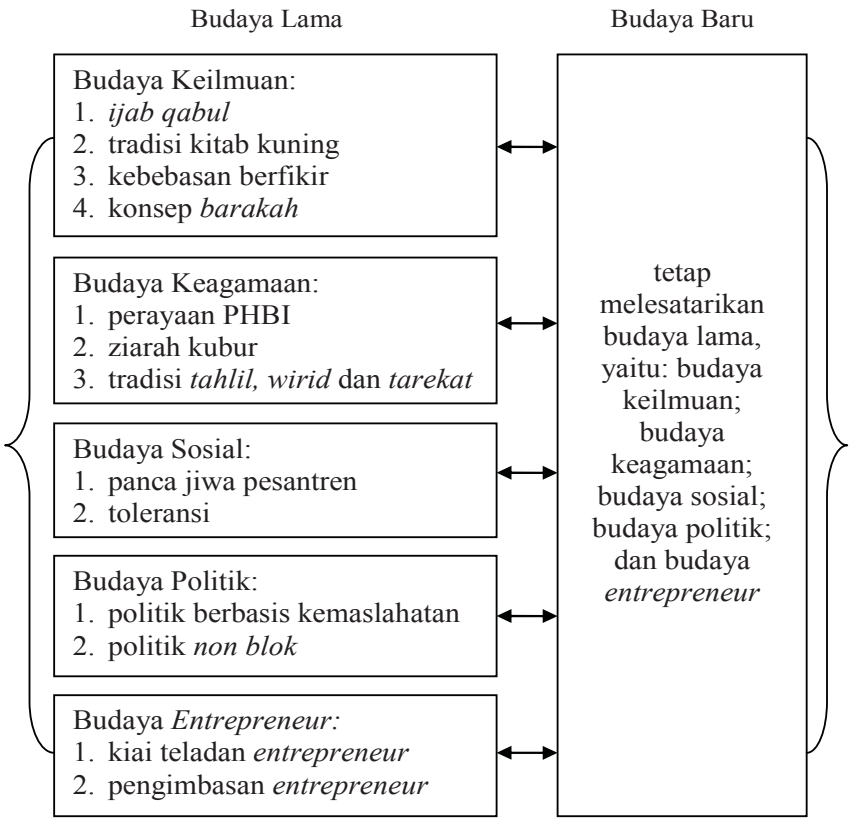
dapatkan dari SMK, tapi bekal semangat berwiraswasta terinspirasi dari teladan para kiai yang ada.

Cuplikan wawancara tersebut di atas, seolah mempertegas bahwa jiwa *entrepreneur* berkembang dan ditumbuh kembangkan di Pondok Tremas dengan cukup baik. Di sisi lainnya, tumpulnya jiwa *entrepreneur* pada jiwa santri diakibatkan oleh beberapa faktor, di antaranya: 1) tidak adanya bakat *entrepreneur* pada jiwa santri; 2) keengganan santri, atau alumni untuk mengambil resiko kerugian dalam berbisnis; 3) tidak adanya kesempatan dan peluang berwiraswasta di kampung halaman; 4) terbatasnya modal usaha; 5) bingung bidang usaha yang harus di kerjakan; dan 6) kurang dapat menangkap peluang usaha di tempat asal, atau di tempat lain.

Di samping alasan yang lazim di kemukakan para santri, atau alumni tersebut di atas, ada satu alasan fundamental kenapa mereka gagal berwirausaha, yakni ketidakmampuan mereka memenuhi tuntutan dunia industri, atau gagal membidani dunia usaha secara profesional. Mengingat transformasi kehidupan tradisional ke kehidupan material industrial memperlebar jurang kesenjangan peluang kesempatan dunia kerja, khususnya para alumni pesantren. Ketidakmampuan alumni pesantren didominasi pemenuhan spesifikasi jenis kesempatan kerja, dikarenakan perbedaan orientasi dan tujuan pendidikan di pesantren dengan pendidikan di dunia persekolahan.

Kelima bangunan pondasi budaya Pondok Tremas tersebut di atas, pada hakikatnya senantiasa dinamis, dan mengalami perubahan-perubahan, laiknya kedinamisan kehidupan manusia itu sendiri. Namun demikian, kelima budaya yang telah dipraktikkan dan di-lestarikan di Pondok Tremas, mulai dari budaya keilmuan, budaya keagamaan, budaya sosial, budaya politik, hingga budaya *entrepreneur* dapat dikategorikan sebagai "budaya tua", sebab masing-masing darinya telah dipraktikkan dan dilesatarikan selama berpuluh-puluh tahun lamanya. Keterkaitan antar budaya satu dengan budaya lainnya bersifat sinergi, dan komplementer. Bahkan menurut penuturan sejumlah kiai, dan pengurus menyebutkan bahwa kelima budaya di Pondok Tremas saling mengisi, melengkapi, dan sulit dipisahkan (Gus Lukman, Gus

Muhammad, Ust. Sutarto, 14/6/2014). Gambaran kelima basis budaya yang dibangun, dan dilestarikan di Pondok Tremas adalah sebagai berikut:



Gambar 19. Dinamika Budaya Pondok Tremas

Keterangan : Jalinan penghubung budaya lama dan baru Kesatuan komponen, saling mengait dan melengkapi satu dengan lainnya

Poin terpenting yang perlu ditegaskan adalah bahwa kelima budaya tersebut di atas, merupakan salah satu strategi untuk mempertahankan eksistensi dan keberlangsungan Pondok Tremas dari pergeseran nilai-nilai kehidupan, termasuk dalam menghadapi arus globalisasi, dan modernisasi. Eksistensi Pondok Tremas yang tetap *survive* sejak era perintisan KH. Abdul Manan (1830-1862 M) hingga kini (era KH.

Fuad Habib Dimyathi dan Lukman Hakim) membuktikan bahwa lima basis budaya tersebut, cukup baik dalam menjaga sendi-sendi kehidupan Tremas. Walau menurut pengakuan sejumlah kiai bahwa "perjuangan dalam menjaga dan menghidupi Pondok Tremas tidaklah mudah, sebab harus berkorban dan bersusah payah" (Gus Mamuk; Gus Lukman, Ustad Ahid, 26/5/2014).

Di samping itu, kelima basis budaya tersebut, seolah menegaskan bahwa Pondok Tremas ingin mencetak santri yang adaptif, sekaligus transformatif. Hal ini sebagai konsekuensi logis dari pergeseran keilmuan Tremas, dari kekhasan keilmuan tata bahasa Arab dan *tariqat* bergeser menuju pondok yang konsen terhadap sosio kemasyarakatan melalui *dakwah islamiyah*. Praktis, Pondok Tremas seolah mendesain kualifikasi keilmuan santri menjadi "lebar danggal", tidak "sempit mendalam" laiknya pertautan antara metode kualitatif dengan metode kuantitatif. Dengan kata lain, tidak seperti pengajaran di era KH. Abdul Manan hingga KH. Hamid Dimyathi yang berorientasi pada kedalaman keilmuan tata bahasa dan ilmu-ilmu tertentu, menafikan ilmu lainnya, tetapi di era kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim seolah mencoba memberikan pelbagai dasar ragam keilmuan, namun kurang mendalam.

BAB VII

ADAPTASI EKLETIF PONDOK TREMAS

A. Adaptasi Eklektif Pondok Tremas Melalui Sistem Pendidikan Di Era Global

Laiknya, pondok pesantren lainnya di Indonesia, Pondok Tremas senantiasa beradaptasi terhadap perkembangan global. Dasar pijakan adaptasi Pondok Tremas adalah qaidah klasik sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, yakni "almuhafadzatu 'alal alqadimissholih wal'ahdzu bil aljadidil ashlah" (melestarikan hal-hal lama yang masih baik, dan mengambil hal baru yang lebih baik). Atas dasar tersebut, Pondok Tremas hingga riset ini ditulis setidaknya ada dua adaptasi yang dilakukan dalam menghadapi era global, yaitu: melalui sistem pendidikan Pondok Tremas, dan respon Pondok Tremas terhadap modernisasi. Namun demikian, modernisasi dan globalisasi seperti halnya dua sisi mata uang, di satu sisi berdampak positif, sedangkan di sisi lainnya berdampak negatif. Adapun gambaran tentang hal itu akan dijelaskan pada pembahasan berikut ini:

1. Sejarah Perkembangan Pendidikan Pondok Tremas

Pelbagai sumber literasi menyebutkan bahwa awal perkembangan pesantren di Jawa Timur dimulai pada akhir pemerintah Majapahit di daerah Ampel Denta Surabaya, atas pengaruh dakwah islamiyah yang dilakukan secara massif oleh Raden Rahmat—putra tertua Maulana

Malik Ibrahim—, atau lebih dikenal dengan sebutan Sunan Ampel (1401-148. M) melalui pondok pesantren Ampel Denta (Purwadi, 2005: 16). Perkembangan pesantren di masa-masa selanjutnya tidak terungkap dengan jelas. Batasan tentang penggunaan sebutan pesantren hingga kini juga belum jelas. Kriteria tentang pesantren dikembangkan oleh Zamakhsyari Dhofier dengan melihat adanya lima elemen pokok yang harus ada dalam pesantren (Dhofier, 1996). Lima elemen tersebut adalah pondok, masjid, santri, pengajaran kitab kuning, dan kiai.

Namun demikian, belakangan ini, kelima elemen pesantren ala Dhofier tersebut, tidak harus ada dan melekat pada suatu pesantren. Perwujudan pesantren pun bisa menjadi lebih praktis *(simple)*, tetapi dampaknya sangat besar dalam pemberdayaan kehidupan masyarakat. Pesantren virtual, atau pesantren dunia maya yang ber-*home based* di jejaring internet (berada di *domain website*) merupakan salah satu model pesantren masa kini yang sedang dibangun dan dikembangkan oleh para kiai transformatif. Model pesantren virtual sangat berbeda dengan kebanyakan pesantren yang ada selama ini, ia cukup diasuh oleh sang kiai, atau kolaboratif dengan para kiai lainnya, tanpa gedung atau sarana-prasarana fisik, santri-kiai tidak harus bertemu dalam ruang tertentu dan kitab kuning/kajian diajarkan secara dialogis melalui jejaring internet.

Lahirnya pesantren virtual dari rahim modernitas tentunya mengubah tipologi dan jenis pesantren yang dikembangkan para peneliti kepesantrenan di era medio tahun 1980-1990-an dan 2000-an. Sebut saja, tipologi Dhofier (1982) tentang lima elemen pesantren, yakni pondok, masjid, santri, pengajaran kitab kuning, dan kiai. Tipologi pesantren model Manfred Ziemek misalnya, yang membuat model pesantren menjadi lima bentuk, dari yang paling sederhana hingga paling kompleks, yaitu tipe A (masjid-kiai); tipe B (masjid-kiai-asrama); tipe C (kiai-masjid-madrasah-asrama); tipe D (kiai-masjid-madrasah-asrama-pendidikan keterampilan-program-program keterampilan); dan tipe E (pesantren modern, gabungan dari pelbagai elemen yang ada).

Praktis, teretasnya pesantren virtual tersebut, menjadi bentuk yang paling sederhana dari model pesantren itu sendiri. Alih kata, kiai yang

'melek' teknologi informatika dapat membangun dan mengembangkan pesantren lebih massif dan cepat, dibandingkan dengan kiai *'gaptek'*. Lebih dari itu, sang kiai, kapan pun, di mana pun ia berada dapat meretas dan mengembangkan portal pesantren virtual sesuai dengan keinginannya. Dengan demikian, teretasnya pesantren virtual di dunia maya tersebut menjadikan tipologi pesantren yang diklasifikasikan oleh Dhofier (1982), Manfred Ziemek (1983), Imam Bawani (1993), Pradjarta Dirdjosanjoto (2013), dan para peneliti sebelumnya mengalami pergeseran. *Alhasil,* klasifikasi pondok pesantren di era modern dapat dikategorikan menjadi empat model, yakni: 1) pondok *salafiyah*; 2) pondok *khalafiyah*; 3) pondok gambungan *salafiyah-khalafiyah*; 4) pondok virtual (pondok pesantren dunia maya). Lebih jelasnya pengategorian perkembangan pesantren di Indonesia dewasa ini dapat dilihat pada tabel sebagai berikut:

Tabel 16. Klasifikasi Kategori Model Pesantren

No	Kategori Pesantren Tempo Dulu	No	Kategori Pesantren Kontemporer
1	Pondok *salafiyah*	1	Pondok *salafiyah*
2	Pondok *khalafiyah*	2	Pondok *khalafiyah*
3	Pondok gambungan *salafiyah-khalafiyah*	3	Pondok gambungan *salafiyah-khalafiyah*
		4	Pondok virtual (pondok pesantren dunia maya)

Namun demikian, pengategorian pesantren virtual sebagai produk peradaban modern nampaknya belum begitu saja diterima oleh masyarakat awam, dan tidak lazim adanya. Sebab, pesantren virtual tidak memiliki pondok dalam arti yang sesungguhnya, akan tetapi wujudnya merupakan fakta empirik di lapangan. Hingga laporan penelitian ini disusun, setidaknya sudah lebih dari sepuluh pesantren virtual yang cukup kredibel di dunia maya teretas, di antaranya: 1) http://pesantrenvirtualshahih.blogspot.com; 2) http://www.pesantrenvirtual.com; 3) www.anneahira.com/pesantren-virtual.

htm; 4) myquran.org/forum/forumdisplay.php/6-Pesantren-Virtual; 5) http://abusalma.wordpress.com/2007/12/29/pesantren-virtual-al-madinah-internasional. Praktis, wujud kehadiran pesantren virtual pun menambah hasanah keilmuan bagi kehidupan kemanusiaan di era global.

Lahirnya pondok pesantren virtual, jika ditilik dari sudut managerial kelembagaan sangat efektif, karena tidak membutuhkan sarana prasarana, termasuk bangunan gedung pesantren secara fisik, ia hanya membutuhkan sosok kiai yang mumpuni dalam bidang agama Islam, dan menguasai teknologi informatika. Model pembelajarannya, cukup di dunia maya, melalui sajian materi berupa artikel ilmiah, fatwa-fatwa keagamaan, maupun rekaman pengajian di *youtube*. Interkasi antara kiai dengan santri melalui media *catting, email, yahoo massager,* dan *mobile phone*. Kitab-kitab kuning pun terkadang di sajikan dalam bentuk *soft file* dan dapat *didownload* atau *diunduh* kapan saja, dan di mana saja, tetapi tidak semua pesantren virtual memfasilitasi hal itu.

Namun demikian, jika ditilik dari perspektif teori pendidikan dan pengajaran, pondok virtual mempunyai sisi-sisi kelemahan, di antaranya; 1) tidak adanya kontak fisik antara kiai dengan santri sehingga nilai-nilai kepribadian dan keteladan (uswatun hasanah) sang kiai, atau ustad tidak dapat dicontohkan secara langsung; 2) siapa saja dapat meretas pesantren virtual sehingga santri virtual harus selektif atas ajaran, maupun pendapat-pendapat 'sang kiai, atau ustad' di pesantren virtual; 3) kontestasi ide dan gagasan pelbagai persoalan keagamaan di dunia maya sangat luas dan berkembang, sehingga santri virtual harus selektif atas beragam ide dan gagasan yang dituangkan sang peretas; 4) faham-faham fundamentalis Islam sangat berkembang di pesantren virtual, sehingga santri virtual harus selektif dan memahami konteks atas teks yang ada.

Hasil penelusuran (searching) di dunia maya menunjukkan bahwa pola perkembangan pesantren virtual pada umumnya dibagi menjadi tiga model, yaitu: 1) pesantren virtual yang diretas oleh lembaga pesantren yang secara fisik memang benar-benar eksis di dunia nyata. Bahkan, ada kecenderungan model ini digunakan oleh pesantren-pesantren

besar yang sudah mapan, dan sudah dikenal luas di masyarakat, sebut saja Pondok Tremas misalnya mempunyai pesantren virtual didomain http://pondoktremas.com/, Pondok Pesantren Raudlatuth Tholibin Rembang milik KH. Musthofa Bisri (Gus Mus) mempunyai pesantren virtual didomain http://www.gusmus.net; 2) pesantren virtual yang diretas murni di dunia maya, dan belum mempunyai pesantren secara fisik, dan sang kiai, atau ustad mempunyai keilmuan dan pengetahuan agama Islam yang mumpuni; 3) pesantren yang diretas murni di dunia maya, dan tidak mempunyai pesantren secara fisik, dan sang kiai, atau ustad tidak memiliki keilmuan dan pengetahuan agama Islam yang mendalam. Kedalaman dan keluasan keilmuan agama Islam masing-masing kiai, atau ustad pesantren virtual pada hakikatnya dapat dicermati dari artikel, atau materi yang di upload atau unggah di laman pesantren virtual itu sendiri.

Atas dasar pengklasifikasian model pesantren di era kontemporer tersebut di atas, tipologi pesantren model Manfred Ziemek (1986) pun dapat dilengkapi dari lima bentuk menjadi enam bentuk, dari yang paling sederhana hingga paling kompleks, yaitu: tipe A (kiai melek IT) tipe B (masjid-kiai); tipe C (masjid-kiai-asrama); tipe D (kiai-masjid-madrasah-asrama); tipe E (kiai-masjid-madrasah-asrama-pendidikan keterampilan-program-program keterampilan); dan tipe F (pesantren modern, gabungan dari pelbagai elemen yang ada). Adapun perbandingan klasifikasi model pesantren tempo dulu dan era kontemporer dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 17. Tipologi Pesantren Indonesia

No	Tipologi Pesantren Tempo Dulu (Manfred Ziemek)	No	Tipologi Pesantren Era Kontemporer
1	Pesantren Tipe B (masjid-kiai);	1	Pesantren Tipe A (kiai *melek* IT)
2	Pesantren Tipe C (masjid-kiai-asrama)	2	Pesantren Tipe B (masjid-kiai);

No	Tipologi Pesantren Tempo Dulu (Manfred Ziemek)	No	Tipologi Pesantren Era Kontemporer
3	Pesantren Tipe D (kiai-masjid-madrasah-asrama)	3	Pesantren Tipe C (masjid-kiai-asrama)
4	Pesantren Tipe E (kiai-masjid-madrasah-asrama-pendidikan keterampilan-program-program keterampilan);	4	Pesantren Tipe D (kiai-masjid-madrasah-asrama)
5	Pesantren Tipe F (pesantren modern, gabungan dari pelbagai elemen yang ada)	5	Pesantren Tipe E (kiai-masjid-madrasah-asrama-pendidikan keterampilan-program-program keterampilan);
		6	Pesantren Tipe F (pesantren modern, gabungan dari pelbagai elemen yang ada)

Kendati demikian, perwujudan pesantren virtual sulit dilacak kapan kelahirannya dan oleh siapa ide awal pertama kalinya. Hal itu tentu sama sulitnya melacak eksistensi historis pesantren tradisionalis di Indonesia, tidak terkecuali di Jawa Timur. Walau demikian, setidaknya pandangan yang mendekati kebenaran ilmiah meyakini bahwa pesantren pertama, sekaligus tertua di Jawa Timur adalah Pesantren Tegalsari di Ponorogo yang didirikan pada tahun 1710 (van Bruinessen, 1999). Setelah pesantren Tegalsari, tercatat beberapa pesantren besar yang berpengaruh, antara lain Pesantren Sidogiri Pasuruan didirikan tahun 1745, pesantren Panji Siwalan Sidoarjo didirikan tahun 1770, Pesantren Tremas Pacitan didirikan tahun 1830, Pesantren Langitan Tuban didirikan tahun 1852, Pesantren Jampes Kediri didirikan tahun 1886, Pesantren Guluk-guluk Sumenep didirikan tahun 1887, dua pesantren yakni Pademangan Bangkalan dan Maskumambang Gresik tidak diketahui dengan pasti kapan berdirinya, tetapi diperkirakan pada pertengahan abad 19 (Masudi, dalam Sayono, 2005: 4). Di antara

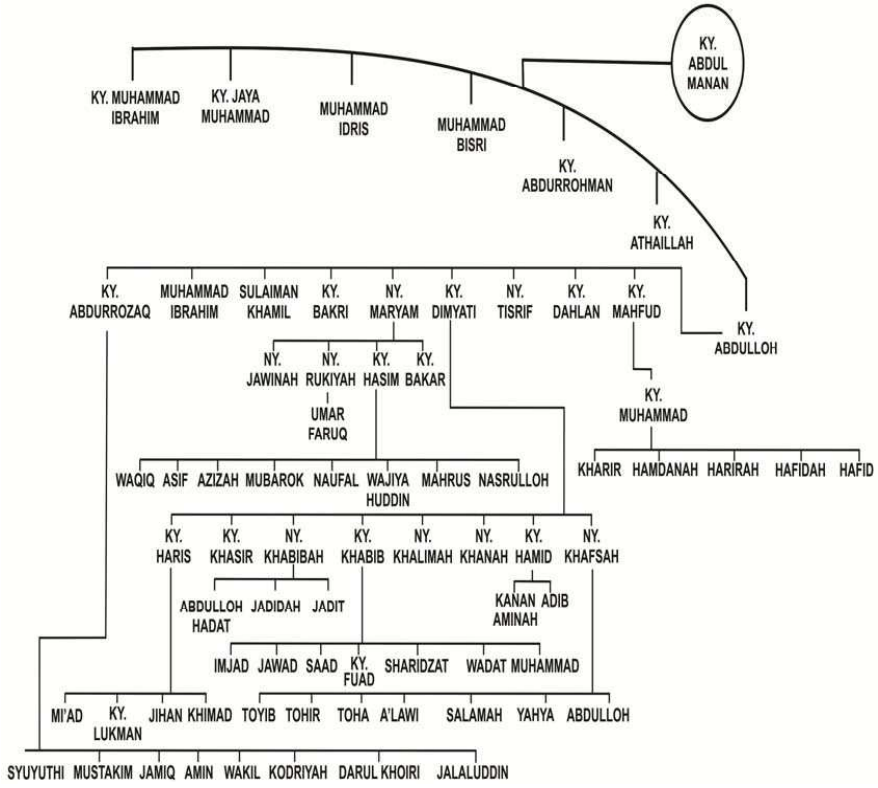
pesantren tersebut Pesantren Tremas, Langitan, Panji Siwalan, dan Pademangan Bangkalan adalah pesantren yang melahirkan kiai-kiai besar dan pesantren induk pada abad XX.

Secara umum perkembangan pesantren meningkat dengan cepat pada awal abad XX karena banyaknya orang yang pulang dari menunaikan ibadah haji pada akhir abad 19 (Hurgronje, 1993; Kartodirdjo, 1984). Beberapa orang di antara haji tersebut berhasil mendirikan pesantren yang menjadi besar dan memiliki santri cukup banyak tersebar di seluruh wilayah Jawa Timur. Pesantren tersebut antara lain Tebuireng, Rejoso, Lirboyo, Sukorejo, dan Gontor (Pondok Modern Gontor, 1941). Pola hubungan antar pesantren di Jawa Timur pada hakikatnya didasarkan atas tiga hal. *Pertama* hubungan kekerabatan antar kiai, *kedua,* hubungan guru-murid, dan *ketiga* hubungan kesejawatan antar santri. Perpaduan tiga pola hubungan antar pesantren membentuk jaringan di seluruh wilayah Jawa Timur, yang dalam penelitian ini disebut sebagai jalinan mata rantai pesantren. Perpaduan pola tersebut juga memberikan gambaran perkembangan pesantren secara kuantitatif yakni dalam jumlah dan perluasan penyebaran di wilayah Jawa Timur. Dengan demikian, peta penyebaran pesantren di Jawa Timur abad XX dapat diketahui, sekaligus juga menunjukkan peran silsilah pesantren dalam memperkuat jalinan mata rantai pesantren tersebut (Sayono, 2005: 5).

Perkembangan pesantren di Jawa Timur pada abad XX tidak lepas dari keberadaan pesantren besar sebelum abad XX, yakni Pesantren Tegalsari, Tremas, Langitan, Panji Siwalan, Pademangan dan Sidogiri. Para kiai pendiri pesantren induk pada abad XX merupakan hasil didikannya. Pesantren induk merupakan pesantren yang alumninya banyak mendirikan pesantren baru. Pesantren tersebut adalah Pesantren Tebuireng, Rejoso, Lirboyo, Sukorejo, dan Gontor. Pesantren-pesantren telah memperluas dan memperbesar jalinan mata rantai pesantren di Jawa Timur di masa-masa berikutnya (Dhofier, 2011: 23; Sayono, 2005: 6). Pesantren Tremas adalah satu-satunya pesantren tertua yang ada di Kabupaten Pacitan, sekaligus keberadaan menjadi salah satu mata rantai genealogi kiai-kiai besar di Indonesia. Pesantren Tremas

didirikan pada tahun 1826 oleh KH. Abdul Manan, kakek dari Syech Mahfud yang menjadi Maha Guru di Masjidil Haram Makkah.

Secara historis, Pondok Tremas diprakarsai oleh Bagus Darso, kelak dikenal dengan sebutan KH. Abdul Manan, putra sulung Raden Ngabei Dipomenggolo yang didirikan pada tahun 1828 Masehi. Dilihat dari garis genealogi silsilah, KH. Abdul Manan merupakan keturunan Raja Brawijaya V. Hal ini didasarkan pada garis vertikal Raden Ngabei Dipomenggolo yang bersambung hingga Brawijaya V, bernama asli Kertabumi. Berdasarkan catatan kesejarahan menyebutkan, bahwa Brawijaya V mempunyai lima orang anak, yakni: 1) Raden Patah (Raja Demak Bintoro); 2) Raden Betoro Katong (Adipati Ponorogo); 3) Raden Joko Pureng (garis keturunan KH. Abdul Manan); 4) Raden Joko Dolog; 5) Raden Lembu Kenongo. Anak ketiga Prabu Brawijaya V, Raden Joko Pureng inilah yang kelak di kemudian menjadi mata rantai keturunan Pondok Tremas. Raden Joko Puring kemudian mempunyai seorang anak bernama Raden Puringmas (Kiai Ampok Boyo/ Kiai A. Posong). Kemudian, Raden Puringmas mempunyai lima orang anak (Nyai. A. Menak Sopal, Kiai A. Sutonolo, Kiai A. Setroyudo, Kiai A Sedo Kapal, dan Kiai A. Wongosuro). Buah pernikahan Setroyudo kemudian melahirkan Raden Ngabei Dipomenggolo, ayah KH. Abdul Manan (Pendiri Pondok Tremas). Adapun gambar silsilah KH. Abdul Manan adalah sebagai berikut:



Gambar 20. Silsilah KH. Abdul Manan

Gambar silsilah tersebut di atas, menunjukkan bahwa KH. Abdul Manan merupakan keturunan *darah biru,* alias *trah* Prabu Brawijaya V yang kelak mengembangkan agama Islam di *tanah perdikan* Pacitan. Dengan demikian, tidak mengherankan jika di kemudian hari KH. Abdul Manan berhasil mendirikan dan menghidupkan Pondok Tremas dengan baik. Sebab, di masa-masa medium 1830-an tanah *perdikan* Pacitan masih jajahan Belanda, sehingga tanpa adanya akumulasi modal yang cukup pendirian pesantren mustahil dapat berdiri. Apalagi faktor keamanan dan penetrasi Belanda jelas membahayakan aktifitas kehidupan warga masyarakat. Namun, sebab sebagai anak Demang yang juga mengawini seorang anak Demang, Abdul Manan telah memiliki modal kapital, modal sosial, sekaligus modal kultural yang cukup kuat, sehingga retasan Pondok Tremas dapat tumbuh kembang secara pesat.

Poin penting yang harus diketahui bahwa penamaan Pondok Tremas yang diretas oleh KH. Abdul Manan, cucu dari Kiai Setroyudo ini pada hakikatnya *dinisbatkan* pada Desa Tremas itu sendiri, di mana ia dilahirkan dan kemudian dibesarkan. Penamaan Tremas pun hingga kini popular menjadi ikon kebanggaan bagi para alumni yang pernah ditempa ilmu agama di sana. Menurut sumber Babat Pacitan, nama Tremas berasal dari dua kata, yaitu *Trem* dan *mas*. *Trem* berasal dari kata *Patrem* yang berarti senjata, atau keris kecil dan *mas* berasal dari kata *emas* yang berarti logam mulia, biasa dipakai untuk perhiasan kaum wanita. Diksi *Patrem Emas* pada hakikatnya terkait erat dengan cerita tentang dibukanya sebuah hutan yang akhirnya dinamakan Tremas.

Menurut pelbagai legenda Pacitan, orang pertama kali yang membuka hutan di tanah *perdikan* Pacitan adalah Ketok Jenggot. Ia adalah seorang punggawa Keraton Surakarta, yang diberi hadiah raja Surakarta atas jasanya mengamankan keraton dari mara bahaya. Ketok Jenggot kemudian disuruh sang raja membuka hutan belantara hadiah tanah *perdikan* Pacitan tersebut. Akhirnya setelah melalui perjuangan yang tidak ringan, Ketok Jenggot berhasil membuka hutan di sebelah timur daerah Surakarta, yang kemudian daerah tersebut bernama Tremas. Namun demikian, bahwa sebelum Ketok Jenggot membuka hutan Tremas, di daerah tersebut sudah ada sekelompok orang yang lebih dahulu datang dan bermukim, yaitu Raden Ngabehi Honggowijoyo (ayah Abdul Manan). Ketok Jenggot pun meminta ijin dan menjelaskan tugasnya kepada ayah KH. Abdul Manan sebelum membuka sebagian besar hutan di daerah tersebut. Setelah tugasnya selesai, senjata *Patrem Emas* pun kemudian ditanam di tempat pertama kali ia membuka hutan tersebut. Akhirnya, daerah yang baru dibukanya tersebut diberi nama dengan sebutan "Tremas". Adapun deskripsi lengkapnya sebagai berikut:

> Dikisahkan pada suatu hari, Raja Keraton Surakarta memerintahkan kepada punggawanya yang bernama Ketok Jenggot untuk menjaga ketat kerajaannya, karena raja bermimpi bahwa suatu hari akan ada bencana yang disebabkan datangnya seorang pencuri memasuki dan mengambil senjata pusaka yang ada di tempat penyimpanan. Kemudian, disuruhlah Ketok Jenggot untuk

menjaga dan mempertahankan pusaka tersebut. Nyatalah pada suatu hari datang seorang penyusup yang dengan kecerdikannya dapat masuk dalam keraton, akan tetapi usaha penyusup tersebut terlihat oleh Ketok Jenggot hingga terjadilah perkelahian, setelah menghabiskan berpuluh-puluh jurus, maka dengan kesaktiannya, Ketok Jenggot berhasil memenangkan perkelahian tersebut. Siapakah pencuri tersebut? tak lain adalah sang raja sendiri dengan maksud ingin menguji sampai di mana keperwiraan dan kesaktian Ketok Jengot. Setelah kejadian itu, maka sang raja pun mengakui bahwa punggawanya tersebut benar-benar patuh dan sakti. Sebagai tanda atas kepatuhan dan kepahlawanannya itu, maka sang raja memberikan hadiah kepada Ketok Jenggot berupa senjata *Patrem Emas* dan memberi tugas untuk membuka hutan di sebelah timur daerah Surakarta (Dimyathi, 2001: 24).

Demikianlah sekilas cerita tentang asal mula nama Tremas yang di kemudian hari digunakan sebagai penyebutan Pondok Tremas, sebuah pesantren yang masyhur hingga ke manca negara. Perkembangan Pondok Tremas di era perintisan pada hakikatnya lebih menitik beratkan pada penyiaran agama Islam, khususnya penguatan akidah para santri. Jumlah santri di masa KH. Abdul Manan (1830-162) hanya puluhan santri. Kemudian, di masa kepemimpinan KH. Abudullah (1862-1894) pun jumlah santrinya tidak begitu berkembang. Perkembangan santri di masa KH. Dimyathi (1894-1934) mulai berkembang secara massif. Bahkan, dalam sejarah peradaban Tremas, di masa inilah menjadi medio keemasan Pondok Tremas. Sebab, secara kualitas, para santri KH. Dimyathi kelak menjadi kiai-kiai *khos* dan mendirikan pesantren-pesantren terkenal.

Alih kata, kepemimpinan KH. Dimyathi berhasil mereproduksi kiai-kiai baru. Dilihat dari segi kuantitas, jumlah santri KH. Dimyathi berjumlah ribuan dan berasal dari pelbagai wilayah di Indonesia. Kondisi keemasan berlanjut di masa kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi (1934-1948), sekaligus masa kemunduran Pondok Tremas akibat terbunuhnya sang kiai dalam peristiwa Affair Madiun. Gambaran secara utuh sejarah dan perkembangan Pondok Tremas pada masing-masing kepemimpinan akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Di sisi lainnya, walau hingga kini belum ditemukan data dan bukti otentik tentang keterlibatan masyarakat dalam pendirian Pondok Tremas di masa-masa perintisan. Namun, laiknya pondok pesantren lainnya, ia kala itu dipastikan mendapatkan dukungan dari warga masyarakat sekitar. Setidaknya, ada dua dasar kuat yang mendukung asumsi ini, yaitu: 1) ayah kandung dan mertua bagus Darso (KH. Abdul Manan) sama-sama berstatus Demang di Desa masing-masing. Biasanya, seorang Demang dihormati dan disegani di kalangan masyarakatnya. Praktis,biasanya tanpa diminta pun, masyarakat akan mendukung kegiatan demang desanya, termasuk dalam mendirikan pondok; 2) keterjalinan hubungan yang sangat harmoni antara masyarakat dengan warga pondok pesantren. Hal itu dapat dilihat dengan tidak adanya benteng pemisah—pagar pondok—yang mengelilingi Pondok Tremas dengan masyarakat, sehingga interaksi santri dan masyarakat dapat berjalan secara aktif, padu dan menyatu.

Lebih dari itu, ketiadaan skat, atau batas antara pondok pesantren, kompleks santri, rumah kiai, dan rumah warga seolah-olah mengisyaratkan bahwa Pondok Tremas itu pada hakikatnya milik warga masyarakat, sehingga masyarakat sekitar berkewajiban "menjaga dan menghidupi" pondok dan seluruh isinya, demikian pula sebaliknya, warga pesantren juga berkewajiban menjaga harta benda warga masyarakat sekitar dari pelbagai mara bahaya. Gerak langkah, perjalanan, dan perkembangan sistem pendidikan Pondok Tremas dapat diklasifikasikan menjadi empat era, yaitu: 1) sistem pendidikan era rintisan; 2) sistem pendidikan era pengembangan; 3) sistem pendidikan era keemasan; 4) sistem pendidikan era keberlanjutan. Adapun gambaran lebih lanjut dari sistem pendidikan Pondok Pesantren Tremas di masing-masing era adalah sebagai berikut:

2. Sistem Pendidikan di Era Rintisan: Periode Kepemimpinan KH. Abdul Manan, Sang Muassis (1830-1862 M)

Embrio kelahiran Pondok Tremas, laiknya pondok pesantren lainnya di Indonesia, ia hadir dikarenakan panggilan jiwa sang alumnus pesantren untuk berdakwa *lii'lai kalimatillah walithalabi mardhotillah* (menegakkan agama Allah dan mencari ridha-Nya)

setalah menyelesaikan studinya di pondok pesantren. Hal yang demikian pun terjadi pada KH. Abdul Manan muda, saat itu ia tergerak untuk mengamalkan ilmu yang didapatkannya pasca menamatkan pendidikannya dari Pesantren Tegalsari Ponorogo. Sewaktu *nyantri* di Tegalsari, KH. Abdul Manan muda berteman dengan Pakubuwono II penguasa Kerajaan Kartasura, Raden Ngabehi Ronggowarsito seorang Pujangga Jawa yang masyhur dan tokoh Pergerakan Nasional H.O.S. Cokroaminoto (Dimyathi, 2001: 13). Di bawah asuhan kiai karismatik Hadratus Syaich Hasan Besari, atau biasa disebut Kai Ageng Hasan Besari, KH. Abdul Manan muda dididik dan ditempa.

Pelbagai catatan historis, menyebutkan bahwa KH. Abdul Manan merupakan pribadi yang tekun, cerdas dan mumpuni dalam memahami kedalaman persoalan agama Islam. Lebih dari itu, ia merupakan salah satu santri yang cerdas dan istimewa di mata sang kiai saat berguru di Pondok Pesantren Tegalsari Ponorogo. Berikut cerita tentang kelebihan dan keistimewaan Abdul Manan muda di mata sang guru, KH. Hasan Besari Tegalsari Ponorogo:

> Dikisahkan pada suatu malam yang dingin di mana waktu itu para santri Pondok Tegalsari sedang tidur pulas, sebagaimana biasanya KH. Hasan Besari keluar untuk sekedar menjenguk anak didiknya yang sedang tidur di asrama, maupun di serambi masjid. Pada waktu beliau memeriksa serambi masjid yang penuh ditiduri oleh para santri itu, tiba-tiba pandangan kiai tertumbuk pada suatu pemandangan aneh berupa cahaya yang bersinar, dalam hati beliau bertanya, apakah gerangan cahaya aneh itu. Kalau cahaya kunang tentu tidak demikian, apalagi cahaya api tentu tidak mungkin, sebab cahaya ini mempunyai kelainan. Kemudian, dengan hati-hati, agar tidak sampai para santri yang sedang tidur terbangun, kiai mendekati cahaya aneh itu. Makin dekat dengan cahaya aneh tersebut keheranan sang kiai bertambah, sebab cahaya itu semakin menunjukkan tanda-tanda yang aneh. Dan kemudian, apa yang disaksikan kiai adalah suatu pemandangan yang sungguh luar biasa, sebab cahaya itu keluar dari ubun-ubun salah satu santrinya. Kemudian, diperiksanya siapakah sesungguhnya santri yang mendapat anugerah itu. Tetapi, kegelapan malam dan pandangan

mata yang sudah kabur terbawa usia lanjut menyebabkan usaha beliau gagal. Namun, KH. Hasan Besari tidak kehilangan akal, dengan hati-hati sekali, ujung ikat kepala santri itu diikat sebagai tanda untuk mengetahui besok pagi, kalau hari sudah mulai terang. Esoknya, sehabis *sembayang* subuh, para santri yang tidur di serambi masjid disuruh menghadap beliau. Setelah mereka menghadap, dipandangnya satu demi satu santri tersebut dengan tidak lupa memperhatikan ikat kepala masing-masing. Di sinilah beliau mengetahui bahwa sinar aneh yang semalam keluar dari ubun-ubun salah satu santrinya berasal dari salah satu santri muda pantai selatan (Pacitan) yang tidak lain adalah Bagus Darso, alias KH. Abdul Manan (pen). Dan semenjak itulah perhatian KH. Hasan Besari dalam mendidik Bagus Darso semakin bertambah, sebab beliau merasa mendapat amanah untuk mendidik seorang anak yang kelak kemudian hari akan menjadi pemuka dan pemimpin umat (Dimyathi, 2001: 20; Muhammadun, 2012: 50; lihat. www.pondoktremas.com).

Ketekunan dan kecerdasan KH. Abdul Manan tersebut di atas, begitu nyata, tatkala ia di kemudian hari menjadi orang pertama asal Tanah Jawa (Indonesia) yang menunaikan ibadah haji dan menetap di Makkah untuk memperdalam ilmu agama di *Masjidil Haram* (Zuber, tth: 10). Tidak ada keterangan yang pasti ihwal kapan dan berapa lama KH. Abdul Manan menetap di Tanah Suci, namun dimungkinkan tidak seberapa lama, antara satu hingga lima tahun. Setelah ia cukup ilmu yang diperolehnya, ia kemudian kembali pulang ke Desa Semanten. Di desa inilah, ia kemudian menyelenggarakan pengajian secara sederhana. Bekal kecerdasan dan kedalaman ilmu yang dimilikinya, menjadikan retasan Pondok di Desa Semanten—2 Km arah utara kota Pacitan—ini lambat laun mulai di kenal luas oleh masyarakat sekitar.

Praktis, pondok KH. Abdul Manan menjadi buah bibir, dibicarakan banyak orang di zamannya. Ia ibarat pelita, menerangi pekat dan gelapnya langit-langit Pacitan. Tidak banyak catatan historis yang dapat menggambarkan tentang hal itu, namun dalam buku "Babad Pacitan", disebutkan pada medio kehidupan KH. Abdul Manan (1830-1862) berlangsung, perkembangan keagamaan masyarakat Pacitan

masih memprihatinkan, termasuk agama Islam. Lebih dari itu, kehidupan sosial ekonomi masyarakat Pacitan kala itu juga sangat memprihatinkan. Kondisi geografis alam Pacitan yang lebih didominasi bebatuan, tebing curam, hutan belantara, terisolir dari pusat-pusat kota lain, dan dihuni sedikit sekali manusia merupakan deret penyebab betapa sulitnya Pacitan di masa itu. Parahnya lagi, penjajahan Belanda yang mencengkeram hampir segala lini kehidupan, membuat "perdikan Pacitan" semakin memprihatinkan (Ardoyo, 1935: 12).

Di awal-awal perintisan, proses pendidikan di Pondok Tremas dilaksanakan dengan cara dan metode yang sangat sederhana. Hal ini seolah menjadi ciri khas di setiap masa perintisan, ia hadir dari keheningan, ketiadaan, ketidakmapanan, kemudian mulai berusaha menuju proses menjadi *(being)*, tidak terkecuali di era awal Pondok Tremas diretaskan. Tidak berlebihan kiranya, jika Ibnu Khaldun (732H/ 1332 M- 784 H/1382 M) menyebut masa-masa perintisan sebagai masa perjuangan. Sang KH. Abdul Manan menggelar pengajiannya dengan kajian ilmu *pasholatan, ilmu tauhid, fikih,* dan *kitab tafsir* (Dimyathi, 2001: 32).

Dasar-dasar keilmuan tersebut, secara sengaja dibangun dan ditancapkan oleh KH. Abdul Manan untuk membekali, sekaligus melandasi para santri tentang nilai-nilai *akidah*, *syariah* dan *muammalah*. Ia tampaknya sangat paham bagaimana masyarakat *abangan*—meminjam istilah Geertz—harus dididik dan diajari, sehingga metode dan drajat pengajarannya pun disesuaikan dengan daya tangkap masyarakat Tremas pada masa itu. Inilah bentuk kecerdasan, kejelian, sekaligus kebijaksanaan KH. Abdul Manan yang dapat menempatkan dasar keilmuan secara tepat untuk menyiangi kering kerontangnya agama Islam penduduk Pacitan di zamannya.

Sistem pendidikan di era perintisan, dikelola dengan cara dan metode yang sangat sederhana. Pengajarannya dengan menggunakan metode tradisional, yakni *sorong*an dan *bandongan.* Kegiatan pengajaran di awal perintisan Pondok Tremas berpusat di masjid. Bangunan masjid pun masih sangat sederhana. Dindingnya, terbuat dari kayu dan beratapkan alang-alang. Kondisi seperti itu, tentunya sudah cukup baik di zamannya. Apalagi, maksud dan tujuan dipindahkannya pondok

pesantren di Desa Semanten salah satunya adalah untuk menjauh dari kehidupan perkotaan.

Di samping itu, alasan keluarga menjadi alasan pokok kepindahan pondok di Semanten, karena mertua dan istri KH. Abdul Manan (Bagus Darso) telah menyediakan tanah yang cocok didirikan sebuah pesantren, dan kemudian pondok itu dikenal sebagai Pondok Tremas (Dimyathi, 2001: 22; Muhammadun, 2012: 8). Tidak ada laporan, atau dokumen yang dapat menggambarkan eksistensi Pondok Tremas di era perintisan secara lebih detail, sebab minimnya sumber referensi yang dapat dilacak. Apalagi di awal abad ke-19 Masehi, nusantara--termasuk *tanah perdikan* Pacitan--sedang dididuduki jajahan Hindia Belanda yang dikenal kejam dan bengis tentunya penduduk mengalami masa-masa sulit. Praktis, kehidupan pondok di bawah naungan putra sulung Demang Raden Ngabei Dipomenggolo ini dikelola secara sederhana, pengarsipan dan dokumentasi pun belum berjalan.

Poin terpenting yang perlu dijelaskan di sini adalah keunikan dan kepakaran KH. Abdul Manan sesungguhnya terletak pada kedalaman penguasaan keilmuan kitab kuning. Hampir semua kitab-kitab *muktabarah* dikuasai dengan sangat baik oleh ayah dari KH. Abdullah ini. Atas dasar kepakarannya inilah, ia kemudian membidani kelahiran Pondok Tremas yang hidup dan tumbuh kembang hingga kini. Menurut berbagai sumber disebutkan, bahwa kealiman KH. Abdul Manan nantinya mendudukkan dirinya sebagai ulama yang disegani oleh ulama-ulama lain di zamannya. Di samping itu, KH. Abdul Manan juga dikenal sebagai ahli *zuhud,* sehingga para santrinya dididik dengan penuh kesederhanaan dan keluhuran budi.

3. Sistem Pendidikan di Era Pembangunan: Periode Kepemimpinan KH. Abdullah, Sang Visioner (1862-1894 M)

Sepeninggal KH. Abdul Manan, pada hari Jumat minggu pertama bulan Syawal 1282 H/1862 M tampuk tanggung jawab pengelolaan Pondok Tremas diserahkan kepada KH. Abdullah yang sudah dipersiapkan jauh-jauh hari. Sebagai anak sulung dari tujuh bersaudara, Abdullah kecil sudah memperlihatkan jiwa kemandirian,

dan memancarkan kecerdasan. Tak heran, tatkala Abdullah cukup dewasa ia diajak sang ayah—KH. Abdul Manan—menunaikan ibadah haji dan menetap di Makkah untuk menuntut ilmu beberapa lama di sana. Tidak ada laporan yang pasti, waktu dan tahun perjalanan Abdullah muda menetap di tanah kelahiran nabi saat itu. Namun, diperkirakan masa *thalabul ilmi* Abdullah muda menghabiskan antara dua sampai lima tahun.

Berbekal pendidikan dari sang ayah di Pondok Tremas—KH. Abdul Manan—, sekaligus bekal didikan pengajaran di *Masjidil Haram,* KH. Abdullah muda meneruskan estafet kepemimpinan yang diwariskan oleh sang ayah. Sebagai pewaris pondok rintisan, tentunya KH. Abdullah melanjutkan dan menguatkan pilar-pilar pondasi yang dibangun oleh KH. Abdul Manan. Menurut berbagai sumber yang berhasil dihimpun, tidak ada perubahan yang fundamental pada kepemimpinan KH. Abdul Manan dibandingkan dari sang ayah, KH. Abdul Manan. Faktor keamanan barangkali yang mendasari geliat Pondok Tremas di masa-masa awal sangat pelan. Kebijakan tanam paksa *(cultuurstelsel)* Hindia Belanda senantiasa menghantui gerak-gerik penduduk Pacitan. Menanam kopi, itulah salah satu yang dilakukan masyarakat Pacitan dalam tanam paksa. Apalagi, Pacitan termasuk Sembilan daerah uji coba sedunia. Tanah di Pacitan, sangat tepat untuk ditanami kopi. Kondisi ini menjadikan rakyat tersandera secara politik, karena gerak-gerik rakyat selalu diawasi oleh kebijakan politik kolonial (Muhammadun, 2012: 35). Di samping itu, faktor aksesibilitas Pondok Tremas yang sulit terjangkau bagi masyarakat di luar Wengker Wetan, sebutan Pacitan kala itu turut pula memperlambat perkembangan pondok (Dimyathi, 2001: 35).

Sistem pendidikan di era kepemimpinan KH. Abdullah, laiknya kepemimpinan KH. Abdul Manan tetap mempertahankan sistem klasik, yakni *bandongan* dan *sorongan.* Kedua sistem ini seolah menjadi ciri khas yang baku di Pondok Tremas hingga kini. Di bawah kepemimpinan KH. Abdullah pelan tapi pasti, santri baru dari luar Pacitan pun mulai berdatangan. Kepiawaiannya dalam mengkaji pelbagai kitab Timur Tengah, akhirnya mendudukkan dirinya sebagai ulama karismatik,

sekaligus ulama yang disegani di zamannya. Apalagi sebagai seorang keturunan bangsawan, akumulasi modal kapital, sosial, kultural, maupun intelektual semakin mengukuhkan keulamaan KH. Abdullah di mata umat.

Sebagai alumnus pengajaran *halaqah* Masjidil Haram, KH. Abdullah pun mewariskan tradisi keilmuan tersebut kepada putra-putranya. Menurut berbagai sumber disebutkan, bahwa semua putra laki-laki KH. Abdullah, yakni: 1) Mahfud;—nantinya menjadi ulama tanah Jawa berkaliber internsional—;2) Dahlan; 3) Dimyathi—nantinya sebagai pengasuh Pondok Tremas periode ketiga—;4) Bakri; 5) Sulaiman Hamal; 6) Muhammad Ibrahim; 7) Abdurrozak (Dimyathi, 2001: 104). Nampaknya KH. Abdullah paham betul betapa pentingnya investasi keilmuan, sehingga ia mengirimkan semua putra laki-lakinya untuk menunaikan ibadah haji sembari belajar di Masjidil Haram Makkah Al-Mukkarramah. Hanya saja, kedua putri KH. Abdullah, yakni Tisrif dan Maryam tidak diikut sertakan dalam rombongan belajar ke Makkah. Pertimbangan keamanan dan keselamatan barangkali menjadi dasar kenapa kedua putri KH. Abdullah tidak dikirim melaksanakan ibadah haji ke Makkah. Lebih-lebih, perjalanan ke Makkah dari bumi nusantara di awal abad 15 hingga akhir abad 19 masih membutuhkan waktu berbulan-bulan, penuh liku dan mara bahaya. Perjalanan ke Makkah ditempuh dengan jalan laut dengan menggunakan kapal layar. Moda armada kapal layar pun harus menyesuaikan ritme angin laut, dan tingginya gelombang.

Tidak hanya masalah transportasi yang tidak memadai pada masa itu, tetapi pelbagai aturan Hindia Belanda juga sangat merepotkan jamaah haji. Tercatat pada tahun 1664 pemerintah Kolonial melarang tiga orang Bugis untuk mendarat setelah selesai menunaikan ibadah haji dari Mekah, dan membuang mereka ke Tanjung Harapan di Afrika. Belanda berdalih bahwa kedatangan mereka ke tanah air di tengah-tengah umat Islam yang sangat menghormati orang-orang yang sudah menunaikan ibadah haji dikhawatirkan dapat menimbulkan kerusuhan. Pada tahun 1716, sepuluh orang yang baru pulang dari menunaikan ibadah haji, diperbolehkan mendarat, akan tetapi mereka

selalu dalam pengawasan yang ketat. Pada tahun 1825, pada saat awal perang Diponegoro, Belanda mengeluarkan suatu resolusi yang bertujuan membatasi jumlah jamaah haji. Dalam resolusi tersebut ditentukan bahwa para calon jamaah haji harus memiliki *passport* yang wajib dibeli dengan harga 110 *gulden*, suatu jumlah yang sangat besar pada waktu itu (Dhofier, 2011: 10, Noer, 1996: 30-31). Bahkan, pada masa pemerintahan Raffles (1811-1814), mereka menganggap agama Islam unsur yang sangat berbahaya, khususnya para haji. Dalam buku *History of Java* (1817) disebutkan dua aspek negatif mengenai para haji. Pertama, mereka dianggap sebagai orang istimewa dan suci sehingga rakyat sederhana menganggap mereka memiliki kekuatan gaib. Selanjutnya, para haji dianggap mempunyai pengaruh politik dan sering berperan sebagai pemimpin pemberontakan terhadap orang Eropa.

Dalam konteks itu, tampaknya KH. Abdullah dapat dikategorikan sebagai kiai visioner, sekaligus futuristik. Gagasan dan pemikirannya melampaui zamannya. Inisiasinya mengirimkan seluruh putra laki-lakinya ke Masjidil Haram merupakan indikasi luasnya wawasan dan kepeduliannya terhadap perkembangan agama Islam di nusantara. Buah dari keluhuran budi KH. Abdullah tersebut, nantinya membuka mata rantai genealogi ulama di tanah Jawa.

Bahkan, seandainya KH. Abdullah tidak mengirimkan Syech Mahfud dan adik-adiknya belajar ke Makkah tentunya perkembangan Islam, khususnya pendidikan pesantren di nusantara tidak semaju sekarang. Sebab, ulama-ulama yang menjadi murid dari Syech Mahfud nantinya akan menjadi ulama-ulama berpengaruh dan menurunkan ulama-ulama pula di daerahnya. Jadi, inisiasi dan ijtihad ilmiah KH. Abdullah berbuah keberkahan bagi nusantara, tak terkecuali meretaskan ide-ide kemerdekaan Indonesia melalui murid-muridnya di pelbagai pelosok nusantara.

Di samping itu, keunikan dan kepakaran KH. Abdullah agaknya mengikuti jejak sang ayah, yakni memilki keahlian dalam penguasaan kitab-kitab *muktabarah,* dan ke-*zuhudan.* Keahliannya dalam penguasaan pelbagai kitab *mu'tabarah* tersebut, nantinya digunakan

sebagai identitas dari keunikan Pondok Tremas dalam mempraktikkan sistem *sorogan* dan *bandongan*. Ke-*zuhudan*nya diperankan dalam *laku* keseharian, dan diajarkan kepada sanri-santrinya melalui pelbagai kajian kitab kuning. Hal itu, terekam dengan jelas melalui kitab-kitab sufistik yang diajarkan, sebut saja *Ktab Ihya' Ulumuddin, Kitab al-Hikam,* dan *Kitab Tanbighul Ghofilin.* Jadi, keunikan dan kepakaran KH. Abdullah terletak pada penguasaan pelbagai kitab *muktabarah,* dan praktik *sufistik* keseharian.

4. Sistem Pendidikan di Era Keemasan: Periode Kepemimpinan KH. Dimyathi (1894-1934 M)

KH. Dimyathi merupakan putra ketiga KH. Abdullah, adik ketiga Syech Mahfud At-Turmusi setelah Nyai Tisrif. Ia lahir di Desa Tremas, di mana Pondok Tremas didirikan setelah pindah dari Desa Semanten. Laiknya putra lainnya, Gus Dimyathi muda juga dididik di bawah asuhan langsung sang ayah, KH. Abdullah. Sebagai keturunan kiai, sekaligus terlahir dari *trah* bangsawan, kehidupan Dimyathi secara fisiologi tercukupi, sehingga berdampak signifikan terhadap kematangan fungsi-fungsi sel, khususnya intelektual. Di samping itu, secara spiritual laku prihatin—*riyadhah*—dan ketekunan sang ayah (KH. Abdullah), serta sang kakek (KH. Abdul Manan) bermunajat kepada Allah Swt menjadikan anak-cucu keluarga besar Tremas, tak terkecuali Dimyathi terlahir menjadi pribadi-pribadi yang cerdas, sekaligus solih. Jika, ilmu pengetahuan diibaratkan laksana "butiran air jernih", maka para *gus* dan *ning* Pondok Tremas sudah dibuatkan tampungan berupa parit-parit (otak/pikiran) yang kokoh oleh ayah dan kakeknya. *Alhasil,* butiran air jernih (ilmu pengetahuan) tersebut dapat mengalir secara baik ke parit-parit (otak/pikiran) yang telah tersedia. Selain itu, ketekunan dan kesungguhan Dimyathi muda dalam menuntut ilmu, nantinya mendudukkan dirinya sebagai kiai penerus kepemimpinan Tremas yang gemilang.

KH. Dimyathi, laiknya seperti kebanyakan anak laki-laki KH. Abdullah juga berkesempatan merasakan atmospir pengajaran di Masjidil Haram selama beberapa tahun. Modal bawaan kecerdasan

Dimyathi muda, ditambah ketekunan dan kesungguhan tekad turut mempercepat pula proses kematangan keilmuan yang didapatkannya selama belajar di Makkah, tempat tanah kelahiran Nabi Muhammad Saw. Nahkoda Pondok Tremas di bawah kepemimpinan KH. Dimyathi mulai menemukan momentum. Pondok Tremas di saat itu telah dikenal luas, tidak saja di seantero nusantara, tapi sudah mulai merambah ke manca Negara, yakni Malaysia dan Brunai Darussalam. Patut diungkapkan, bahwa kemashuran Syech Mahfud sebagai salah satu maha guru di Masjidil Haram Makkah turut pula membesarkan citra dan nama Pondok Tremas itu sendiri. Tidak saja, turut membawa keharuman nama besar Tremas di nusantara, tapi juga di dunia internasional.

Jejaring informasi Syech Mahfud di Masjidil Haram pun memantapkan eksistensi Tremas dalam dunia kepesantrenan. Tak ayal, di bawah kepemimpinan adik ketiga Syech Mahfud—KH. Dimyathi—Pondok Tremas mengalami era keemasan. Meminjam analisis gerak sejarah Bacon dan Deskrates, Pondok Tremas tengah berada pada gerak sejarah yang maju ke depan. Maju secara intelektual, maju secara material, maju secara moral (al-Sharqawi, 1986: 137). Lebih dari itu, kemashuran Tremas turut pula terdongkrak dari atribut "Attarmasie/At-Turmusi" yang menempel pada akhir identitas Syech Mahfud, sehingga nama Pondok Tremas semakin di kenal di masyarakat dunia, khususnya di seantero nusantara.

Sistem pendidikan yang dikembangkan oleh KH. Dimyathi selama memimpin Pondok Tremas tetap mempertahankan warisan *salafunassolih,* yakni menggunakan sistem klasik atau tradisional dengan metode *sorogan* dan *bandongan* atau *wetonan*. Barangkali di zaman itu, metode *sorogan* dan *wetonan* merupakan strategi pembelajaran yang terbaik, sehingga senantiasa digunakan di pelbagai pesantren di nusantara. Keberhasilan metode ini terbukti telah mendudukkan sejumlah alumni pesantren tradisional menjadi *kiai khas*, bahkan berhasil mendirikan pesantren di kampung kelahirannya, tidak terkecuali alumni Pondok Tremas.

Bahkan, catatan historis Mahmud Yunus dalam buku *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* mengungkapkan, bahwa metode pengajaran Islam yang digunakan di Aceh, Sumatera Barat (Minangkabau), Sulawesi, Ambon, dan Jawa pada abad 13 hingga akhir abad 19 pun menggunakan sistem tradisional, *sorogan* dan *wetonan*. Para tuan guru, ulama atau kiai di sana telah mengajarkan kitab Al-Quran, kitab-kitab fiqih dan ilmu alat *(Kitab Nahwu-Saraf)* dengan bertatap muka *(face to face)* satu persatu dengan santri, kemudian diajarkan pelbagai ilmu agama, atau sang ulama membaca kemudian para santri menyimak Alqur'an atau kitab yang ia pegang (Yunus, 1979: 18-44).

Akumulasi modal yang dimiliki KH. Dimyathi serta pantulan efek positif kemashuran Syech Mahfud At-Turmusi di Makkah semakin mengokohkan bangunan labeling Pondok Tremas sebagai pesantren berpengaruh di zamannya. Tak ayal, para *gus,* dan *ning* dari pelbagai pesantren, serta santri umum lainnya berbondong-bondong *nyantri* di Tremas. Menurut pelbagai sumber disebutkan, bahwa sewaktu KH. Dimyathi memimpin jumlah santri diperkirakan telah mencapai sekitar 2000-an. Varian sebaran daerah asal santri pun sangat hitrogen, mereka berasal dari pelbagai daerah di nusantara dan manca negara. Sebut saja, wilayah timur: banyak santri berasal dari Pasuran, Kediri, Jember, Tuban, Banyuwangi; wilayah tengah: sebaran santri berasal dari Yogyakarta, Surakarta, Kebumen, Purwokerto, Kendal, Salatiga, Wonosobo, Demak, Rembang, Pati; wilayah Barat: santri didominasi dari Tasikmalaya, Cirebon, Jakarta; manca negara: Malaysia, Singapura dan Berunai Darussalam. Berikut ini jejaring genealogi keilmuan yang berhasil diretaskan oleh KH. Dimyathi, dikemudian hari berhasil mendudukkan dirinya menjadi ulama berpengaruh, bahkan kalangan profesional di bidangnya, baik di nusantara, maupun di Manca Negara:

Tabel 18. Retasan Genealogi Keilmuan KH. Dimyathi

1	Kiai Ma'sum Lasem Rembang	2	Kiai Asyhari Lempuyangan Yogyakarta
3	Kiai Abdul Hamid Pasuruan	4	Kiai Muzni Purwokerto

5	Kiai Muslih Mranggen Demak (1908-1981)	6	Kiai Umar Mangkuyidan Surakarta
7	Kiai Jamal Batokan Kediri	8	Kiai Mahrus Ali Lirboyo Kediri
9	Kiai Dimyathi Abdul Karim Surakarta	10	Kiai Mahfud Abdurrohman Sumolangu Kebumen
11	Kiai Muhammad Munawir Krapyak Yogyakarta	12	Kai Thoifur Abdurrohman Sumolangu Kebumen
13	Kiai Ali Ma'sum Krapyak Yogyakarta	14	Kiai Abdul haq Banduran Sidoharjo
15	Kiai Daris Mangkuyudan Surakarta	16	Prof. Mukti Ali Yogyakarta
17	Kiai Mahfud Lasem Rembang	18	Kiai Samsun Jombang
19	Kiai Syafa'at Blok Agung Banyuwangi	20	Kiai Yasin Tuban
21	Kiai Ahmad Halim Bangsal Jember	22	Jenderal Sarbini Jakarta
23	Kiai Harun Darun Najah Banyuwangi	24	Kiai Idris Wonosobo
25	Kiai Inayat Banten	26	Kiai Arwani Kudus
27	Kiai Imran Bali	28	Kiai Abdurrohman Malaysia
29	Kiai Murtaqi Lirap Kebumen	30	Kiai Adnan Trenggalek
31	Kiai Kholil Kendal	32	Kiai Mahfud Purworejo
33	Kiai Zaini Lasem Rembang	34	Kiai Mahfud Singapura
35	Kiai Fahrurrozi Pati Kejen	36	Kiai Nahrowi Pekalongan
37	Kiai Mughni Tegal	38	Kiai Nuh Cilongok Purwokerto
39	H. Zabidi (Eks Dubes RI Arab Saudi)	40	Kiai Asep Muharam Tasik Malaya
41	Kiai Muntoha Wonosobo	42	Kiai Bakri Tengaran Salatiga

43	Kiai Muntar Jakarta	44	Kiai Taslim Demak
45	Kiai Muhlas Nganjuk	46	Kiai Abdul Muhyi Cilongok Purwokerto
47	Kiai Masduki Ciwangin Cirebon	48	Kiai Kholik Tasik Malaya
49	Kiai Toha Cilacap	50	Kiai Mustamid Cirebon
51	Kiai Masfur Kebumen	52	Jenderal Abdul Manan Surabaya
53	Kiai Dimyathi Wonosobo	54	Kiai Zubair Salatiga
55	Kiai faqih Gresik	56	Kiai Sholeh Sampurnan Gresik
57	Kiai Sayuti Wates Yogyakarta	58	Kiai Khusnan Sidabua Purwokerto
59	Kiai Mudzakir Pekalongan	60	Kiai Fadlun Pekalongan
61	Kiai Isa Tegal	62	Kiai Abdul Jabar Pari Kajen
63	Kiai Sujai Tasikmalaya	64	Kiai Sidiq Ngampel Boyolali
65	Kiai Mashudi Purwokerto	66	Kiai Munsori Kendal

Retasan reproduksi ulama-ulama tersebut di atas, seolah menegaskan Pondok Tremas kala itu memang berada pada puncak kejayaan, atau di era keemasan. Padahal, pada medio tahun 1894-1834 M nusantara masih berada dalam kekuasaan kerajaan Hindia Belanda. Praktis, cengkraman Kolonial Belanda senantiasa menghantui dan menebarkan pelbagai ancaman terhadap sendi-sendi kehidupan. Lebih-lebih, akses jalan, letak geografis dan faktor keamanan. Dengan demikian, *mafhum muqarranah*-nya, atau bangunan logika berpikirnya, dengan segala kelebihan dan kekurangannya di bawah kepemimpinan KH. Dimyathi Pondok Tremas telah memiliki daya tarik magnet yang sangat kuat, sehingga masyarakat luas menaruh hati untuk menitipkan buah hati di sana.

Catatan terpenting yang perlu diungkapkan di sini adalah keunikan Pondok Tremas di masa-masa kepemimpinan KH. Dimyathi terletak di bidang pengajaran sorogan dan bandongan. Keunikan lainnya,

sedangkan kepakaran keilmuannya dikenal sebagai ahli kitab-kitab muktabarah, ahli zuhud dan ahli tata bahasa Arab. Dengan demikian, KH. Dimyathi hingga akhir hanyatnya senantiasa konsisten menekuni kepakaran keilmuannya, sekaligus melestarikan ciri khas ke-selafiahannya sehingga di tasbihkan sebagai pembawa panji-panji keemasan Pondok Tremas.

5. Sistem Pendidikan di Era Kemunduran: Periode Kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi (1834-1948 M)

Sistem pendidikan di bawah nahkoda KH. Dimyathi tetap menggunakan sistem tradisional, yakni *sorongan* dan *bandongan* sembari berinovasi pada model-model terbarukan. Penyempurnaan pelbagai metode pengajaran dan metodologis keilmuan sedang gencar-gencarnya digalakkan. Klasifikasi pengajaran kitab mulai tertata sedemikian rupa. Berdirinya madrasah *salafiyah* di Pondok Tremas merupakan babak baru. Sistem klasikal dalam pengajaran kitab pun mulai dilaksanakan. Praktis, para santri mulai dipilahkan pada tingkat-tingkat kemampuan masing-masing. Sistem ini cukup membantu para santri baru dalam mempelajari keilmuan di pesantren, sehingga antara santri baru dan santri senior dibedakan tingkat pengajarannya. Sistem pengajaran ini seolah menggambarkan bagaimana pihak pesantren selalu responsif dan akomodatif terhadap teori pembelajaran di zamannya.

KH. Hamid Dimyathi, lahir di Pacitan--tidak ditemukan tanggal dan tahun kelahirannya--merupakan cicit dari pendiri Pesantren Tremas, yakni Syekh Abdul Manan, atau generasi keempat dari pendiri. KH Hamid Dimyathi merupakan putra dari K.H. Dimyathi, dan cucu dari KH. Abdullah, di mana KH. Abdullah merupakan salah satu anak dari pendiri Pesantren Tremas, yaitu KH. Abdul Manan (Dimyathi, 2001: 46; Tim Peneliti, 2013: 141). Di samping menjadi kiai di pesantren, KH. Hamid Dimyathi juga berperan aktif dalam menjaga keutuhan bangsa. Hal ini tampak dari terpilihnya KH. Hamid Dimyathi sebagai ketua partai Masyumi di Kabupaten Pacitan. Di samping itu, ia juga menjabat sebagai ketua penghulu di Kabupaten Pacitan (Tim Peneliti, 2013: 143). Ini memberi makna bahwa sosok KH. Hamid Dimyathi sangat diperhitungkan di ranah politik lokal Pacitan, maupun skala

regional. Bahkan KH. Hamid Dimyathi masuk dalam KNIP (Komite Nasional Indonesia Pusat) sebagai basis perjuangan di bawah komando Bung Tomo.

Di masa kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi, Pondok Tremas terbagi menjadi dua fase, yakni fase keemasan dan fase kemunduran. Masa keemasan di bawah naungan KH. Hamid Dimyathi pada hakikatnya merupakan kelanjutan dari fase yang ditinggalkan KH. Dimyathi. Masa keemasannya ditandai dengan beberapa langkah, di antaranya: 1) menyempurnakan managerial pondok, baik dalam penyempurnaan tata usaha, administrasi, personalia, maupun keorganisasian pondok; 2) penertiban pengajian, yaitu pengajian-pengajian yang diadakan di kamar-kamar ditiadakan, sebagai gantinya beberapa asrama digunakan sebagai tempat pengajian; 3) pengayaan dan penyempurnaan pengkajian kitab-kitab yang dianggap *muktabarah* di pondok; 4) pembukaan madrasah *salafiyah*, sekaligus dimasukkannya mata pelajaran umum ke dalam sistem pendidikan madrasah, yakni mata pelajaran bahasa Indonesia, sejarah bumi, ilmu bumi, berhitung dan lain sejenisnya; 5) diretasnya perpustakaan di pesantren dengan koleksi yang berkualitas, baik terbitan dalam negeri, maupun luar negeri. Koleksi buku-buku perpustakaan tidak hanya didominasi teks-teks Arab klasik, bahkan ada sejumlah majalah kontemporer yang dijadikan langganan, misalnya: a) Majalah Penyebar Semangat dari Surabaya; b) Majalah Anshor dari Mesir; c) Majalah Al-Fatah dari Mesir, dan terbitan lainnya yang belum terlacak (Dimyathi, 2004: 44).

Fase kemunduran Pondok Tremas disebabkan oleh faktor eksternal, yakni pecahnya perang dunia kedua, tentara Dai Nippon Jepang mendarat di Jawa. Mendaratnya tentara Jepang bertujuan untuk melakukan ekspansi penguasaan atas Asia Timur Raya. Kondisi dan situasi kejiwaan rakyat Indonesia waktu itu sangat mencekam, dan tidak menentu. Jawa Timur, khususnya Pacitan sebagai wilayah Indonesia pun mengalami situasi serupa, takut dan mencekam. Ekses dari kondisi ini berpengaruh secara langsung terhadap aktifitas pembelajaran di Pondok Tremas. Hampir seluruh santri eksodus pulang ke kampung halamannya masing-masing. Padahal, jumlah santri waktu itu sekitar

2000-an, alhasil pondok menjadi sepi lengang. Yang tinggal tersisa hanya santri-santri yang terpaksa tidak bisa pulang, dikarenakan alasan keamanan dan biaya perjalanan yang begitu mahal. Namun, jumlahnya hanya puluhan saja. KH. Hamid Dimyathi pun sering kali berada di luar pondok untuk berkonsolidasi dan melakukan perjuangan politik dalam panji-panji Masumi dan KNIP demi tetap tegaknya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Pada tahun 1948 pemberontakan PKI pecah di Madiun, yang dikenal dengan sebutan *Affair Madiun.* Tidak hanya Madiun, daerah sekitar karisidenan Kota Pesilat ini pun bergolak. Pacitan yang juga termasuk wilayah karisidenan Madiun mengalami hal yang sama, mencekam dan membara. Apalagi, di Pacitan terdapat Pondok Tremas yang bermukim ribuan santri,--sebagai basis kaum agamawan--, sekaligus tempat di mana ketua Masumi tinggal. Bahkan, sebelum terjadinya tragedi berdarah di Baturetno yang menewaskan KH. Habib Dimyathi, KH. Abdul Rozak, KH. Habib Dimyati, KH. Haris Dimyati, dan KH. Hasyim Ihsan pernah ditawan oleh FDR di bawah komando Alimin sebelum dibebaskan pada tanggal 15 Oktober 1948 sore hari, oleh batalyon A3W Ahmad Wiranata Kusuma.

Puncaknya, setelah beberapa lama bertahan di Pacitan, KH. Hamid Dimyathi meminta bantuan ke Yogyakarta agar dapat segera melawan cengkraman FDR. Tragisnya, perjalanan itu justru berujung maut, KH. Hamid Dimyathi beserta 15 orang pengawalnya ditangkap di Pracimantoro, kemudian dibunuh PKI pimpinan Alimin di Baturetno Wonogiri. Pracimantoro merupakan rute perjalanan yang harus ditempuh dari Pacitan menuju Yogyakarta. Baturetno merupakan wilayah yang cukup tersembunyi di Wonogiri dan memiliki jalur yang cukup strategis dan dekat dengan Madiun dan Ponorogo (Tim Peneliti, 2013: 83; Dimyathi, 2001: 47).

Kematian KH. Hamid Dimyathi menjadi awal kemunduran, sekaligus kefakuman Pondok Tremas selama beberapa tahun, sebelum dilanjutkan oleh KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi medio tahun 1950-an. Duka mendalam, sekaligus luka traumatik keluarga Tremas atas sang pengasuh hingga kini masih terasa. Lebih dari itu,

kematihan KH. Hamid Dimyathi juga menjadi petanda hilangnya kepakaran tata bahasa Arab, sekaligus keahlian penguasaan kitab-kitab *muktabarah* di Pondok Tremas hingga priode kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi.

Praktis, hal ikhwal peristiwa *Affair Madiun* bagi keluarga besar Tremas tidak begitu nyaman tatkala diungkap kembali. Bahkan, tatkala pemerintah daerah Kabupaten Pacitan memberi penghargaan dengan menggunakan nama KH. Hamid Dimyathi sebagai nama jalan, justru pihak keluarga tidak berkenan. Alasannya, sederhana yakni KH. Hamid Dimyathi telah mendedikasikan seluruh kehidupannya untuk agama, bangsa dan negara dengan penuh keihlasan, tidak elok jika pihak keluarga berusaha menampakkannya kepermukaan. Namun, karena didesak lantas pihak keluarga memperbolehkannya. Hal ini seolah memperjelas bahwa jiwa keihlasan pesantren hingga kini masih dipegang teguh oleh ahli waris dan juga warga Pesantren Tremas.

Pejuangan KH. Hamid Dimyathi pun menjadi nilai-nilai profetik *nir* kepentingan dan *nir* popularitas "keakuan". Nilai-nilai profetik adalah nilai-nilai kenabian yang selaras dengan nilai-nilai pesantren. Belakangan ini, nilai-nilai profetik sebagaimana yang diperankan oleh KH. Hamid Dimyati dan keluarga rasanya sulit ditemukan. Dewasa ini, tidak sedikit manusia yang begitu lekat dengan "budaya" hipokretik; gila pujian, sanjungan, popularitas dan kepura-puraan (Mukodi, 2013: 15). Jadi, terlepas dari segala kelebihan dan kekurangan KH. Hamid Dimyathi selama memimpin Pondok Tremas, nilai-nilai profetik yang diperagakannya penting untuk diikuti.

Laiknya para kiai pendahuluannya yang mempunyai pelbagai keunikan dan kepakaran di bidangnya masing-masing, KH. Hamid Dimyathi sebagai putra kedua dari KH. Dimyathi pun dikenal sebagai kiai yang mempunyai keunikan, di bidang pengajaran tradisional yakni *sorogan, wetonan* dan model klasikal. Selain itu, ia juga dikenal sebagai ulama yang ahli di bidang kitab-kitab *muktabarah* dan ahli tata bahasa Arab. Tidak ayal lagi, hingga menjelang kematian KH. Hamid Dimyathi, Pondok Tremas lekat sekali dengan kedalaman tata bahasa Arab, sehingga para santri yang ingin mendalami tata bahasa

Arab di medio 1894-1940-an berbondong-bondong ke Pondok Tremas. Jadi, keunikan Pondok Tremas di era kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi terletak pada pengelolaan sistem tradisional pesantren, dan kepakarannya di bidang kedalaman kitab-kitab *muktabarah,* sekaligus tata bahasa Arab.

6. Sistem Pendidikan di Era Transisi: KH. Hasyim Ikhsan (1948-1952 M)

Peristiwa *Affair Madiun* tahun 1948, tidak hanya meninggalkan luka yang mendalam bagi keluarga besar Pondok Tremas akibat sang kiai dibunuh secara tragis, tetapi juga meluluh lantahkan bangunan pondok yang telah tumbuh kembang menuju era keemasan. Dampak terperikan dari hal itu, Pondok Tremas menjadi "fakum" para santri pulang kembali ke kampung halaman masing-masing, para *gus* dan *ning* hijrah menyelamatkan diri di pelbagai pesantren. Namun, berita terbunuhnya KH. Habib Dimyathi oleh PKI menjadikan wali santri galau dan takut untuk menitipkan buah hati mereka ke Tremas, sebab kondisi waktu itu masih sangat rawan. Praktis, kegiatan belajar mengajar di pondok hanya berjalan *sekadar*nya, khususnya bagi keluarga Tremas dan masyarakat desa setempat. Pondok Tremas untuk sementara di pegang di bawah kepemimpinan KH. Hasyim Ikhsan dan keluarga besar Tremas yang berada di Pacitan, sembari menunggu para *gus* kembali ke pesantren.

KH. Hasyim Ikhsan lahir di Pacitan, pada bulan Juli 1912 M. Ia putra dari Nyai Maryam, adik keempat dari Syech Mahfud At-Turmusi. Semasa kecil, cucu dari KH. Abdullah ini belajar di bawah asuhan langsung para sesepuh Tremas, di antaranya Nyai Abdullah dan KH. Dimyathi. Pada tahun 1928, bersama KH. Hamid Dimyathi, ia meneruskan belajarnya di Pondok Pesantren Al-Hidayah Lasem di bawah asuhan KH. Ma'sum. Setelah beberapa tahun di sana, ia kemudian kembali ke Tremas dan diminta mengajar di Tremas. Hasrat belajar KH. Hasyim Ikhsan terbilang tinggi, walau sudah menjadi salah satu ustad di Tremas, ia tetap meneruskan mondok di Lasem di bawah asuhan Kiai Kholil hingga tahun 1934, dan kembali lagi ke Tremas mengajar bersama-sama ustadz-ustadz lainnya.

Perlu dicatat, KH. Hasyim Ikhsan menjadi salah satu kiai yang menjalankan roda kepemimpinan Tremas di era transisi, walau hanya beberapa santri yang mengaji di Tremas waktu itu. Bahkan, menurut catatan sejarah Pondok Tremas yang lebih ektrim disebutkan bahwa di medio 1948-1952 M dikategorikan sebagai masa kefakuman, hanya saja menurut pelbagai sumber yang lain pengategorian seperti itu dinilai kurang kuat *(dhoif)*, dan yang lebih tepat dikategorikan sebagai "masa transisi". Hal itu tergambarkan dari praktik pendidikan Pondok Tremas yang dijalankan sekadarnya saja, hanya mengisi kekosongan pesantren, sebab para santri masih trauma atas tragedi berdarah yang menyebabkan terbunuhnya sang kiai (KH. Hamid Dimyathi). Di perparah lagi, di masa-masa awal kemerdekaan masih penuh pergolakan, dan serba tidak menentu, sehingga Pondok Tremas kala itu sangat sulit. Para santri yang pulang kampung tidak berani kembali, sedangkan para *gus* penerus Pondok Tremas masih menuntut ilmu.

Sistem pengajaran di era kepemimpinan KH. Hasyim Ikhsan tetap menggunakan sistem klasik, yakni *sorogan* dan *wetonan*. Sistem klasikal di era transisi ini tidak berjalan sebagaimana waktu KH. Hamid Dimyathi memimpin, sebab jumlah santri hanya belasan, berasal dari keluarga besar Tremas yang tidak mondok ke luar dan masyarakat sekitar. Tak disangkal, jika di masa-masa ini dimasukkan pada masa kefakuman hingga kembalinya KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi dari pengembaraan keilmuan. Di masa-masa inilah Pondok Tremas mengalami masa-masa tersulit. Kehidupan pondok hanya berpusat di Masjid. Hampir tidak ada aktifitas yang mencolok. Shalat lima waktu dilaksanakan seperti lazimnya masjid-masjid yang ada, dan sesekali digelar pengajian di masjid. Jamaah masjid berasal dari keluarga besar Tremas dan masyarakat sekitar.

Walau dalam kepemimpinan KH. Hasyim Ikhsan seolah menjadi penanda penutup lobang kekosongan Pondok Tremas, khususnya atas matinya pelbagai aktivitas kepesantrenan, namun perlu digarisbawahi bahwa KH. Hasyim Ikhsan pun laiknya kiai-kiai Pondok Tremas lainnya tetap mempunyai keunikan dalam menjalankan pendidikan dan pengajaran, sekaligus mempunyai kepakaran dalam bidang keilmuan.

Menurut informasi berbagai sumber, disebutkan bahwa keunikan kepemimpinan KH. Hasyim melanjutkan *salafunassholih* pendahulunya, yakni melestarikan model pembelajaran tradisional; *sorogan* dan *bandongan*, sedangkan kepakarannya terletak pada keahliannya dalam menguasai pelbagai kitab *muktabarah.* Hanya saja, keahliannya dalam kajian kitab selama masa-masa transisi Pondok Tremas tidak begitu diterapkan, sebab santri yang menetap di pondok *(mukim)* jumlahnya tidak banyak, —sekitar tiga hingga sepuluh—santri saja.

7. Sistem Pendidikan di Era Kebangkitan Awal Kemerdekaan: Periode Kepemimpinan KH. Habib Dimyathi; KH. Harist Dimyathi (1952-1998M)

Duet (dwi tunggal) kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan Harist Dimyathi menjadi pertanda era kebangkitan pasca meninggalnya KH. Hamid Dimyathi akibat aksi brutal *Affair Madiun* pada tahun 1948. Pada medio 1952-1998 kepemimpinan Pondok Tremas secara *dejure* dijalankan oleh duet kakak-beradik KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi, namun secara *defakto* roda kepemimpinan pondok dijalankan secara kolektif kolegial. Seluruh keluarga besar Pondok Tremas ikut terlibat dalam membangun kembali sendi-sendi pesantren yang selama kurang lebih 4 tahunan fakum. Tidak heran, jika medio 1952-1998 kepemimpinan Pondok Tremas juga dikenal juga dengan sebutan "Trio Kepemimpinan", yakni KH. Habib Dimyathi, KH. Harist Dimyathi dan Hasyim Ikhsan. Walau harus diakui, di era kebangkitan ini kepemimpinan Pondok Tremas yang lebih dikenal luas oleh masyarakat adalah kepemimpinan dwi tunggal, yakni KH. Habib Dimyathi dan Harist Dimyathi.

KH. Habib Dimyathi dilahirkan Pacitan, pada tahun 1923 M. Pada masa kecilnya, ia belajar dasar-dasar pengetahuan agama Islam di Pondok Tremas sendiri. Kemudian, ia melanjutkan ke Pondok Al Hidayah Lasem di bawah asuhan KH. Ma'sum. Setelah satu tahun lebih sedikit belajar di pondok tersebut, kemudian kembali lagi ke Tremas. Pada tahun 1937 beliau melanjutkan belajarnya ke Madrasah Salafiyah Kauman Surakarta selama dua tahun lebih sedikit di bawah asuhan KH. Dimyathi Abdul Karim. Setelah tamat dari Madrasah

Salafiyah tersebut, Gus Habib kembali lagi pulang ke Tremas. Beberapa waktu kemudian, ia pun melanjutkan belajarnya ke Pondok Popongan di bawah asuhan KH. Mansyur. Pasca itu, lantas melanjutkan lagi ke Pondok Pesantren Tebuireng Jombang di bawah asuhan KH. Hasyim Asy'ari hingga masa kemerdekaan tahun 1945.

Sepulangnya dari Tebuireng, ia lalu melanjutkan lagi ke Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, dan seterusnya ke Pondok Pesantren Sumolangu Kebumen di bawah asuhan KH. Thoifur Abdurrohman. Selama di Yogyakarta, ia masuk menjadi anggota tentara pejuang *Hizbulloh* dan menjadi anggota BPRI (Barisan Pemberontak Republik Indonesia) pimpinan Bung Tomo, berjuang melawan penjajah di Ambarawa dan bermarkas di Magelang.

Sedangkan KH. Harist Dimyathi lahir pada tahun 1932 M. Pa masa kecilnya belajar di Pondok Tremas di bawah asuhan para sesepuh pondok. Kemudian, pada tahun 1939 melanjutkan belajar ke *Madrasah Salafiah* Kauman Surakarta di bawah asuhan KH. Dimyathi Abdul Karim sampai kurang lebih tahun 1942 M. Semasa penjajahan Jepang, ia kembali ke Tremas sampai tahun 1945, kemudian melanjutkan petualangannya ke Pondok Pesantren Al-Munawir Krapyak Yogyakarta di bawah asuhan KH. Ali Ma'sum. Ia juga, laiknya sang kakak, —KH. Habib Dimyathi—ikut berjuang menjaga keutuhan NKRI bersama-sama dengan Mukti Ali, Burhanuddin Harahap, dan tokoh lainnya mendirikan sebuah madrasah hingga tahun 1952. Pada tahun 1952 inilah kemudian, ia pulang ke Tremas untuk membantu sang kakak, KH. Habib Dimyathi beserta keluarga besar lainnya untuk membangun Pondok Tremas kembali.

Sistem pendidikan dan pengajaran Pondok Tremas di bawah duet KH. Habib Dimyathi dan Harist Dimyathi tetap mewarisi semangat tradisional yang ditinggalkan *salafunassolih,* yakni sistem *bandongan* dan *sorogan.* Di samping itu, keduanya pun tetap melanjutkan semangat sistem klasikal yang sudah dirintis dan diwariskan oleh KH. Hamid Dimyathi sebelum yang bersangkutan terbunuh akibat *Affair Madiun* di Baturetno Wonogiri. Pada medio 1952-1998 M diklasifikasikan ke dalam era kebangkitan Pondok Tremas. Setidaknya ada dua faktor yang

menyebabkan terjadinya masa kebangkitan, yakni adanya penyebab yang datang dari kedalaman pesantren (faktor internal) dan adanya penyebab yang datangnya dari luar pesantren itu sendiri (faktor eksternal).

Adapun faktor internal terjadinya era kebangkitan Pondok Tremas adalah sebagai berikut: 1) adanya rasa tanggung jawab terhadap keberlangsungan perjuangan para leluhur. Dinasti kepemimpinan pondok pesantren (kiai) diwariskan secara turun temurun. Hal semacam ini merupakan bangunan budaya pesantren yang sudah mentradisi. Apabila seorang kiai meninggal dunia, maka akan digantikan oleh salah satu putranya atau kerabatnya (famili) yang paling dekat dan mampu untuk memimpin pondok pesantren. KH. Hamid Dimyathi sebagai pemimpin pesantren--sebelum meninggal—memberi perhatian khusus pada calon kuat penggantinya, yaitu kedua adiknya sendiri (KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi). Ia berharap kedua adiknya nanti dapat menggantikan kepemimpinannya, jika sewaktu-waktu ia tidak dapat memimpin pondoknya. Ternyata ekspektasi KH. Hamid Dimyathi tersebut menjadi kenyataan.

Setelah KH. Hamid Dimyathi meninggal, akibat keganasan PKI pada tahu 1948, kedua adiknya tersebut pun meneruskan langkah perjuangannya memimpin Pondok Tremas setelah kedua menyelesaikan studinya. KH. Hasyim Ikhsan pun sebagai salah satu sesepuh yang masih hidup, putra Nyai Maryam anak kelima KH. Abdullah ikut pula mengawal gerbong kebangkitan Tremas setelah beberapa tahun mengalami masa kefakuman; 2) adanya rasa tanggung jawab pada masing-masing tokoh kebangkitan sebagai seorang muslim. *Ukhuwah islamiyyah* (jiwa persatuan keislaman) merupakan modal dasar untuk membangun kembali Pondok Tremas setelah diporak porandakan PKI, baik secara psikologis, politik, maupun kapital.

Di samping itu, kesadaran para tokoh kebangkitan Tremas, bahwa *dakwah islamiyyah* merupakan kewajiban bagi setiap muslim seolah menjadi penggerak yang luar biasa dalam percepatan pembangunan kembali Pondok Tremas; 3) adanya rasa keprihatinan para leluhur melihat puing-puing kejayaan Pondok Tremas. Tidak dapat dipungkiri,

bahwa keprihatinan yang mendalam akan segera menyeruak bagi siapa saja yang melihat puing-puing peninggalan kejayaan Tremas yang tak terurus. Bangunan yang dulunya ramai, megah penuh aktifitas, kini menjadi sepi, sunyi dan tinggal bangunan-bangunan tua yang berdebu, tidak terurus dan tidak berpengguni, kecuali tinggal beberapa santri yang tetap setia menungguinya. Kenyataan inilah kemudian menimbulkan semangat pembangunan kembali untuk meneguhkan kejayaan Tremas, laiknya masa-masa sebelumnya.

Di sisi yang sama, faktor eksternal juga ikut serta terlibat secara aktif dalam menggerakkan era kebangkitan Pondok Tremas, yaitu sebagai berikut: 1) adanya bantuan dari para alumni *(abituren)* Pondok Tremas. Bantuan moril, maupun material para alumni Pondok Tremas menjadi modal yang sangat penting mengawali era kebangkitan. Praktis, di samping modal material, pelbagai pengalaman pembangunan pondok juga ditularkan para alumni ke tokoh-tokoh kebangkitan Tremas, khususnya KH. Habib Dimyathi.

Alumni-alumni tersebut, mayoritas telah mendudukkan diri mereka sebagai kiai berpengaruh dan dikenal luas di masyarakat. Di antaranya: a) KH. Ma'sum dari Pondok Pesantren Al-Hidayah, Lasem Jawa Tengah; b) KH. Kholoq Hasyim dari Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang Jawa Timur; c) KH. Harun dari Pondok Pesantren Darun Najah, Banyuwangi Jawa timur; d) KH. Muhammad Siroj dari Pondok Pesantren As-Siroj, Surakarta; e) KH. Mansyur dari Pondok Pesantren Popongan Tegalgondo, Wonosari; f) KH. Thoifur Abdurrahman dari Pondok Pesantren Sumolangu, Kebumen; g) KH. Ali Ma'sum dari Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta; KH. Makhrus Ali dari Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, dan lain sebagainya; 2) adanya dukungan dari masyarakat sekitar. Sebelum datangnya masa kevakuman, Desa Tremas menjadi barometer syiar keislaman, namun setelah tragedi *Affair Madiun* yang menewaskan KH. Hamid Dimyathi aktifitas tersebut menjadi mati. Atas dasar itulah, tatkala keluarga besar Pondok Tremas berniat menghidupkan kembali pesantren, masyarakat sekitar pun dengan senang hati dan antusias membantu dengan kadar dan kapasitas masing-masing.

Praktis, yang mendorong gerbong Pondok Tremas menuju era kebangkitan pada hakikatnya sumbangsih banyak pihak. Praktis, Pondok Tremas menjadi milik seluruh masyarakat di mana ia didirikan. Kepentingan membangun kembali Tremas pun, menjadi tanggung jawab masyarakat pula. *Alhasil*, era kebangkitan pesantren itu teretas dari ide para kiai (tokoh-tokoh kebangkitan) untuk memberdayakan masyarakat, dan didukung oleh masyarakat. Proses pembangunan dan keberlangsungannya pun hasil swadaya serta swadana masyarakat sekitar. Pada hakikatnya, era kebangkitan Pondok Tremas juga ditandai dengan adanya dua pembangunan pondasi dasar secara simultan, yakni dibangunnya sarana fisik dan dibangunnya kembali bangunan non fisik (dalam bidang pendidikan).

Pondok Tremas di era kebangkitan, diibaratkan sebuah komputer baru. Ia harus memiliki seperangkat *hardware* dan *software*. Menjadi sangat rasional, jika di era ini KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi membangun dua hal secara simultan, pertama membangun sarana prasana fisik, dan yang kedua, membangun perangkat non fisik (sistem pengajaran). Adapun penjelasan keduanya adalah sebagai berikut:

Pertama, pembangunan sarana fisik. Pembangunan sarana fisik terbagi menjadi dua, yakni rehabilitasi dan pembangunan asrama baru dan rehabilitasi gedung sekolah/madrasah. Rehabilitasi dan pembangunan asrama baru lebih difokuskan pada pembangunan kembali puing-puing bangunan pondok yang tidak terpelihara akibat peristiwa *Affair Madiun.* Setidaknya ada sebelas asrama yang direhabitasi dan dibangun di era kebangkitan. Sepuluh gedung untuk asrama putra dan sebuah gedung untuk asrama putri. Tujuh buah dari sebelas gedung tersebut berlantai dua, sisanya empat gedung lainnya berlantai satu. Laiknya, pondok-pondok tradisional lain di Indonesia, penamaan asrama pun menyesuaikan dengan nama tempat asal daerah santri berada.

Sekadar contoh, Pondok Pasuruan, Pondok Kediri, Pondok Yogyakarta, Pondok Kendal, Pondok Sumatera, Pondok Singapura, dan lain sebagainya. Sedangkan para pengguni yang campur dalam

satu asrama, penamaan asrama sesuai dengan urutan abjad, yaitu: 1) asrama A dengan nama *Al-Ausath*; 2) asrama B dengan nama *Bahrul Ulum;* 3) asrama C dengan nama *As-Syiroj;* 4) asrama D dengan nama *Darussalam;* 5) asrama E dengan nama *El-Ihwan*; 6) asrama F dengan nama *Al-Firdaus;* 7) asrama G dengan nama *Al-Ghozali;* 8) asrama H dengan nama *Al-Himmah* (khusus anggota *Fata Al-Muntadlor*); 9) asrama I dengan nama *Al-Ianah;* 10) asrama Y dengan nama *Al-Yamin*; 11) asrama putri. Di akhir-akhir kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi masih melakukan renovasi asrama Yamin, kamar tamu putra dan gedung aula. Sedangkan asrama baru yang dibangun adalah asrama K dengan nama *Al-Kautsar,* asrama L dengan nama *Al-Lubab,* dan asrama putri III, serta IV.

Di samping pembangunan dan rehabilitasi asrama baru, di masa kebangkitan juga dilaksanakan rehabilitasi gedung sekolah atau madrasah. Pada era ini setidaknya ada empat gedung yang di rehab, yaitu: 1) gedung madrasah timur. Gedung madrasah ini dibangun pada masa kepemimpinan KH. Dimyathi. Pada awalnya, gedung ini diperuntukkan khusus menampung santri mukim, namun dalam perkembangannya juga menampung *santri kalong*. Gedung madrasah timur juga pernah di rehab beberapa kali, sebelum tahun 1985. Hanya saja, letaknya awalnya di sebelah timur pondok dan sebelah utara jalan; 2) gedung madrasah baru. Gedung ini dibangun pada tahun 1964, sekaligus madrasah pertama yang dibangun di era kebangkitan. Letak madrasah, berada tepat di depan masjid, di depan asrama santri putra dan di sebelah utara jalan; 3) gedung madrasah super. Gedung ini dibuat pada tahun 1972, menjadi gedung kedua yang dibangun di era kebangkitan. Gedung ini terletak di sebelah barat masjid, atau di depan asrama putri, agak ke selatan; 4) gedung taman kanak-kanak. Gedung ini dibangun pada tahun 1963, dan menjadi satu-satunya taman kanak-kanak yang ada di Desa Tremas. Letaknya di belakang gedung balai pengobatan Unit Kesehatan Madrasah/Sekolah (UKMS) di sebelah selatan Madrasah Super.

Kedua, pembangunan kembali sistem pendidikan. Sebagaimana di uraikan tersebut di atas, di samping pembangunan sarana prasarana fisik,

era kebangkitan Pondok Tremas juga ditandai dengan penyempurnaan sistem pendidikan. Di bawah kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan Harist Dimyathi ini Pondok Tremas membenahi kembali sitem pendidikan secara massif dan berkelanjutan. Hal ini terlihat dari grafik pembangunan yang telah ditorehkan keduanya. Setidaknya, ada sembilan lembaga pendidikan yang diretas dari rahim Pondok Tremas di era kebangkitan, yaitu: 1) Taman Kanak-Kanak Attarmasi. Seperti yang sudah dijelaskan terdahulu, bahwa TK Attarmasi merupakan satu-satunya TK yang ada di Desa Tremas kala itu, praktis jumlah siswanya cukup banyak, sekitar 60 hingga 70 pertahun. Namun, belakangan ini seiringnya menjamurnya sekolah-sekolah baru, jumlah siswanya rata-rata hanya 20 hingga 30 setiap tahun ajaran baru. Para pengasuhnya terdiri dari ustad-ustadzah dan alumni Pondok Tremas;

2) Taman Pendidikan Alqur'an (TPA) Attarmasi. Madrasah ini didirikan sejak tahun 1992. Awalnya, madrasah ini hanya menampung santri *mukim*, namun pada perkembangannya juga menampung santri *kalong* dari sejumlah desa di sekitar Pondok Tremas. Di era awal pendiriannya, jumlah TPA di Desa Tremas tidaklah banyak, sehingga animo masyarakat sekitar pondok pun sangat tinggi. Jumlah santrinya pun cukup banyak, antara 130 hingga 150 pertahun, namun tatkala masing-masing masjid di Desa Tremas sudah mendirikan lembaga TPA, jumlah santri TPA Attarmasi hanya berkisar puluhan pertahun ajaran baru. Madrasah TPA Attarmasi terdiri dari tiga tingkatan, yakni: TPA A, TPA B, dan TPA L (lanjutan);

3) *Madrasah Diniyyah.* Madrasah ini merupakan kelanjutan dari TPA Attarmasi, yang masa waktunya terdiri tiga tahun, yaitu *Madrasah Diniyyah I, Madrasah Diniyyah II,* dan *Madrasah Diniyyah III*. Laiknya Madrasah TPA, *Madrasah Diniyyah* pun diperuntukkan pula bagi masyarakat Desa Tremas dan desa sekitar yang berkeinginan mendalami pendidikan agama tingkat dasar; 4) *Madrasah Salafiyah Tsanawiyah Masa'i Putra.* Secara historis, madrasah salafiyah ini sudah berdiri sejak kepemimpinan KH. Dimyathi yang dulu bernama madrasah "Maba'at", namun karena kevakuman pemimpin (kiai) akibat meninggalnya KH. Hamid Dimyathi, madrasah tersebut ikut mengalami masa kevakuman.

Kemudian, baru pada masa KH. Habib Dimyathi dan Harist Dimyathi bersama tokoh-tokoh lainnya madrasah ini dihidupkan, dan bermetamorfosis menjadi Madrasah Salafiyah Tsanawiyah Masa'i;

5) *Madrasah Salafiyah Tsanawiyah Masa'i Putri*. Madrasah tersebut didirikan pada tahun 1954. Awalnya, bernama madrasah Banat, tetapi ketika KH. Hamid Dimyathi terbunuh pada peristiwa *Affair Madiun,* madrasah ini juga ikut mati. Berkat era kebangkitanlah, madrasah ini hidup kembali; 6) *Madrasah Salafiyah Tsanawiyah Shobahi Putra*. Sama halnya dengan tingkat *tsanawiyah*, madrasah ini didirikan pada tahun 1952. Pada mulanya bernama *Madrasah Salafiyah Shobahi*, kemudian berubah menjadi Madrasah Mu'alimin Atas, kemudian beralih nama menjadi "Madrasah Salafiyah Tingkat Aliyah Shobahi Putra"; 7) *Madrasah Salafiyah Aliyah Shobahi Putra*. Pendirian madrasah ini bersamaan waktunya dengan Madrasah Tsanawiyah Putri, yakni pada tahun 1954. Pada mulanya bernama Madrasah Mu'alimin, kemudian berubah nama menjadi *Madrasah Salafiyah Tingkat Aliyah Putri* dengan masa studi tiga tahun, yakni kelas I, II, dan III;

8) *Madrasah Salafiyah Aliyah Shobahi Putri.* Madrasah ini didirikan pada tahun 1954. Awalnya, bernama *Madrasah Banat*, kemudian berubah nama menjadi Madrasah Mu'alimat. Akhirnya, menyesuaikan dengan yang putra, berganti nama menjadi *Madrasah Salafiyah Tingkat Aliyah Putri;* 9) Mengintesifkan pelbagai pengajian kitab kuning. Di masa kebangkitan, pelbagai pengkajian kitab kuning *muktabarah* digalakkan kembali. Khususnya, model *wetonan* dan *sorongan,* yang menjadi ruh denyut kehidupan pendidikan Pondok Tremas.

Di era kebangkitan ini juga kegiatan keorganisasian Pondok Tremas disinergikan kembali. Organisasi pondok dan organisasi kedaerahan di Tremas merupakan salah satu media *kawah cokrodimuko* untuk menempa dan mematangkan kedewasaan para santri dalam mengembangkan bakat, keterampilan, serta media sosialisasi antar santri. Adapun pelbagai kegiatan organisasi Pondok Tremas adalah sebagai berikut: 1) PHBI (Panitia Hari Besar Islam). Panitia Hari Besar Islam adalah kumpulan santri yang diberi tugas khusus oleh Majlis Ma'arif untuk mengurus dan menangani pelaksanaan peringatan hari-

hari besar Islam. Domaian tanggung jawabnya mulai dari pengurusan administrasi, managerial, hingga pelaksanaan acara peringatan. Tugas dan tanggung jawab ini diberikan kepada santri kelas III Madrasah Aliyah. Muaranya, agar kelak mereka siap berinteraksi dengan masyarakat luas dan mempunyai bekal untuk menjadi panitia pelbagai event di masyarakat;

2) *Dziba'iyyah* dan *Khithobiyyah.* Kegiatan *dziba'iyah* dititik beratkan pada pembacaan sholawat nabi agar memahami sejarah kehidupan Nabi Muhammad Saw. Pelaksanaannya diserahkan kepada kelas II Madrasah Aliyah. Sedangkan kegiatan *khitobiyah* sama halnya dengan kegiatan *muhadzorah,* yakni suatu kegiatan penyampaian kajian tentang pelbagai topik, baik masalah *ubudiyah,* maupun *muammalah.* Tujuannya, para santri dilatih mental dan keilmuannya untuk menjelaskan paparan di depan khalayak umum. Kegiatan semacamnya ini nantinya melahirkan para *mubaligh* yang handal dan mumpuni, sebagai penerus perjuangan para kiai. Kegiatan *dziba'iyah* dan *khitobiyah* tersebut dilaksanakan setiap malam Jum'at sesudah sholat isya' di asrama masing-masing, sedangkan setiap satu bulan sekali di minggu pertama diadakan di serambi masjid diikuti oleh semua santri. Pada pelaksanaan kegiatan ini selalu diawali dengan pembacaan Surat Yasin dan *kalimah toyyibah*;

3) Perpustakaan. Berdasarkan pelbagai catatan yang ada, perpustakaan Pondok Tremas pada hakikatnya sudah berdiri sejak masa kepemimpinan KH. Hamid Dimyathi, namun tatkala terjadi masa kevakuman eksistensinya juga mati suri. Datangnya era kebangkitan, menandai kehidupannya kembali. Tujuan pokok berdirinya perpustakaan ini adalah sebagai sarana untuk menambah, sekaligus memperdalam pengetahuan dan keilmuan para santri. Selain itu, berdirinya perpustakaan juga diharapkan agar para santri dapat meningkatkan budaya literasi; 4) *Tazayyun.* Organisasi *tazayyun* ini merupakan kegiatan yang mempunyai tugas dan tanggung jawab melestarikan lingkungan, khususnya menjaga kebersihan serta keindahan Pondok Tremas. Kegiatan ini dilaksanakan setiap hari setelah *ba'dal dzuhur* (setelah shalat *dzuhur*) sampai menjalang shalat ashar. Pelaksanaannya diamanahkan kepada kelas I Madrasah Aliyah Putra;

5) Pramuka. Kegiatan pramuka merupakan salah satu kegiatan ekstrakurikuler yang dipersiapkan untuk membentuk tanggung jawab santri agar senantiasa siap memimpin dan dipimpin, sehingga kegiatan kepramukaan ini diharapkan akan menumbuhkembangkan jiwa santri agar menjadi pribadi humanis, kreatif, dinamis, dan disiplin. Praktis, sebagai anggota pramuka yang berpredikat santri, kegiatan kepramukaan di Pondok Tremas sarat dengan nilai-nilai keislaman. Pramuka Pondok Tremas yang lahir sejak tahun 1963 secara resmi memiliki gudep bernomor 09/39-40 Kwarcab Pacitan. Gudep ini bertugas secara khusus mengembangkan *da'wah islamiyah* kepada masyarakat, khususnya masyarakat yang minus pengetahuan agamanya. Selain aktif di Pondok Tremas, gudep 09/39-40 ini juga selalu aktif mengikuti pelbagai kegiatan di tingkat Kwarcab Daerah Tingkat II Kabupaten, semisal Perkemahan Raimuna, Pekan Madrasah, dan lain sebagainya. Secara praksis, kegiatan kepramukaan di Pondok Tremas diserahkan ke kelas III *Madrasah Tsanawiyah*. Latihan kepramukaan diadakan setiap hari Kamis, sesudah pelajaran sekolah;

6) *Muhadloroh.* Kegiatan *muhadlor* merupakan latihan berpidato, atau ceramah secara lisan di depan khalayak umum. Kegiatan ini pelaksanaannya diserahkan kepada kelas III *Madrasah Salafiyah Tsanawiyah Masa'i Putra* dan *Madrasah Salafiyah Tsanawiyah Masa'i Putri*; 7) Olah raga. Telah lama pemerintah menganjurkan agar memasyarakatkan olah raga dan mengolahragakan masyarakat. Hal ini pun di respon pengasuh Pondok Tremas dengan menggalakkan olah raga bagi para santri, di antaranya; sepak bola, bola voli, tenis meja, *badminton*, dan sepak takraw. Bahkan, di pelbagai kegiatan PHBI Pondok Tremas, acap kali mengadakan pelbagai lomba olah raga di tingkat kabupaten, semisal lomba bola voly, lomba sepak takrow, lomba sepak bola dan lain sebagainya;

8) Kesenian. Laiknya, organisasi lainnya di Pondok Tremas. Kegiatan kesenian ini merupakan wadah untuk menampung kreatifitas santri di bidang kesenian. Hal ini dimaksudkan untuk lebih meningkatkan apresiasi atau penghargaan para santri terhadap beragam bentuk kesenian di Indonesia. Selama ini di Pondok Tremas sudah berkembang

seni drama, teater, *qosidah* gambus, pencak silat dan seni kaligrafi. Kegiatan kesenian ini nantinya membidani lahirnya Sanggar Seni Attramasie (GARNISI); 9) *Fata Al-Muntadlor.* Organisasi ini berdiri sejak tahun 1972, bertujuan mendidik dan mengarahkan anggotanya—yang mayoritas berumur di bawah 14 tahun—agar tumbuh kembang secara alami, sesuai dengan umurnya. Agar mereka tidak terkontaminasi dengan pergaulan usia di atasnya, sehingga pergaulan keseharian mereka dibatasi, hanya dapat bergaul dengan teman sebaya. Kegiatan *Fata Al-Muntadlor* meliputi: kegiatan olah raga; latihan kepramukaan; latihan berpidato *(muhadlorah;* memperingati hari-hari besar agama; dan mengadakan keterampilan lainnya;

10) *Jam'iyyatul Qurro' Wal Huffadz.* Membaca Alqur'an adalah suatu keharusan bagi setiap muslim. Kegiatan membaca dan 'semaan al-quran' yang ditangani langsung oleh *Jam'iyyatul Qurro' Wal Huffadz.* Kegiatan ini dilaksanakan setiap seminggu sekali, setiap malam Jum'at setelah shalat maghrib. Jama'ahnya, berasal dari para santri dan masyarakat sekitar. Dengan demikian, kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyati menahkodai Pondok Tremas menjadi tanda bahwa keduanya menghidupkan, sekaligus membangkitkan kembali ruh Pondok Tremas yang dulu sempat mengalami kematian. Pelbagai pembangunan, baik fisik, maupun non fisik (perbaikan pengajaran) serta tumbuh kembangnya keorganisasian seolah sebagai bukti nyata betapa keduanya begitu gigih dan sungguh-sungguh membangun kembali kajayaan Pondok Tremas.

Selain itu, catatan terpenting yang perlu diungkapkan adalah bahwa selama kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan KH. Haris Dimyathi, keduanya dikenal sebagai ulama yang tetap melestarikan model pembelajaran tradisional; *sorogan wetonan* sembari menggunakan model klasikal sebagai basis keunikan Pondok Tremas di zamannya. Keunikan lainnya, di masa-masa itu dipopulerkannya *tradisi mondok naun,* yaitu di pondok tidak pulang-pulang ke rumah selama tiga tahun berturut-turut (Gus Fuad, 14/6/2014). Tradisi ini pun hingga kini seolah menjadi *tren,* sekaligus dipedomani oleh banyak santri, dan juga para kiai.

Bahkan puluhan santri yang pernah mengikuti tradisi ini, ketika ditanya motif mereka melaksanakan *tradisi naun* dikarenakan untuk *tabarukkan* kepada *salafunassholih.* Efek positif, dari *tradisi naun* menurut pengakuan sejumlah kiai disebutkan bahwa para santri lebih giat dan serius dalam mengikuti semua proses pembelajaran. Esensi *tradisi mondok naun* kala itu, dimungkinkan karena alasan moda transportasi yang sulit dari atau menuju ke Pondok Tremas Kabupaten Pacitan yang menyebabkan KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi menyemaikan tradisi ini (Gus Lukman, 14/6/2014). Di area inilah keduanya memerankan teori Hiroko Hiroski tentang kiai sebagai agen perubahan sosial secara nyata, di samping menunjukkan kematangan *leadership* yang handal.

Di samping membangun keunikan sistem pendidikan pondok pesantren yang *khas* kedua kiai tersebut, juga dikenal sebagai pakar di bidang kitab-kitab *muktabarah* dan ahli tata bahasa Arab. Kepakaran kedua kiai tersebut, mendudukkan diri keduanya sebagai ulama yang disegani oleh teman sejawat di zamannya. Tak ayal, tidak sedikit para *gus/ning* sejumlah pesantren-pesantren ternama di Indonesia memondokkan putra-putrinya ke Tremas. Jadi, hingga akhir hayat keduanya tetap *masyhur* sebagai ulama yang *alim* di bidang kitab-kitab *muktabarah,* sekaligus *alim* dalam penguasaan tata bahasa Arab, di samping menonjolkan keunikan Pondok Tremas dalam aspek *tradisi naun* itu sendiri.

8. Sistem Pendidikan di Era Kelanjutan: Periode Kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim (1998 - sekarang)

Setelah KH. Habib Dimyathi wafat pada tahun 1998, model kepemimpinan Perguruan Islam Pondok Tremas masih seperti periode-periode sebelumnya, yaitu membagi tugas dengan beberapa putra *masyayih.* KH. Fuad Habib Dimyathi, alias Gus Fuad (putra KH. Habib Dimyathi) didaulat sebagai Ketua Umum Perguruan Islam Pondok Tremas, KH. Lukman Hakim, alias Gus Lukman (putra KH. Haris Dimyathi) sebagai Ketua Majelis Ma'arif dan KH. Mahrus Hasyim, alias Gus Mahrus (putra KH. Hasyim Ihsan) yang menangani bidang

sosial kemasyarakatan. Era keberlanjutan Pondok Tremas, seolah meneguhkan Trio Kepemimpinan KH. Habib Dimyathi, KH. Harist Dimyathi dan KH. Hasyim Ihsan, yang dilimpahkan ke ketiga putra-putra mereka, yakni: KH. KH. Fuad Habib Dimyathi, KH. Lukman Hakim, dan Mahrus Hasyim.

Gus Fuad dan Gus Lukman yang relatif masih muda punya semangat dan keberanian dalam meneguhkan prinsip *"al Muhafadloh alal Qodimis sholih wal Akhdzu bil Jadidil Ashlah".* Hal itu nampak pada langkah-langkah keduanya dalam melakukan pelbagai pembenahan dan pembangunan sarana prasarana pesantren. Perbaikan sarana fisik, di antaranya berupa renovasi masjid Pondok Tremas yang juga milik masyarakat Desa Tremas. Masjid ini terdiri dari dua lantai dan terbagi dalam beberapa ruang, antara lain: Ruang Utama, Ruang Sekretariat Pondok Putra, Perpustakaan, *Bahtsul Masail, Tahfidzul Qur'an* dan ruang Pengajian. Masjid ini sengaja didesain multi fungsi, karena masjid merupakan sentral dari semua kegiatan yang ada di Pondok Tremas. Selain itu, dibangunnya gedung madrasah yang terletak di depan masjid, Asrama Putri V (Astri Lima) dan pengerasan (pavingisasi) halaman masjid. Di samping pembangunan fisik, pembenahan kurikulum dan peningkatan kualitas santri dalam memahami hukum Islam juga mendapat prioritas dalam periode ini. Muaranya, terwujudnya motto Pondok Tremas, yaitu: *"Mencetak Insan Benar Yang Pintar".*

Poin terpenting dalam sistem pendidikan di era kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim setidaknya ada dua kebijakan fundamental, yakni diretasnya Ma'had Aly dan dibidaninya *community college* di Pondok Tremas. *Kebijakan pertama,* diretasnya Ma'had Aly merupakan salah satu bentuk respon, dan adaptasi Pondok Tremas terhadap perkembangan zaman. Ma'had Ali pada prinsipnya merupakan salah satu strategi utama Pondok Tremas untuk "menutupi" menurunnya kualitas para santri, sekaligus dijadikan sebagai arena pematangan keilmuan mereka pasca menamatkan pendidikan Madarasah Aliyah Pondok Tremas. Eksistensi Ma'had Ali ini seolah menjadi inkubator bagi para santri dalam menyemaikan beragam pemahaman sosial keagamaan, serta ilmu-ilmu terapan

lainnya. Di samping itu, teretasnya Ma'had Ali juga memfasilitasi para santri yang menghendaki ijazah formal untuk digunakan sebagai pemenuhan persyaratan melamar menjadi guru di pelbagai sekolah formal. Kenyataan ini, seolah mengamini ekspektasi Nurcholish Madjid sebagaimana dalam salah satu artikelnya yang berjudul "Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren".

> Ia (Nurcholis Madjid) berpendapat, bahwa pesantren diwajibkan oleh tuntutan-tuntutan hidup anak didiknya kelak dalam kaitannya dengan perkembangan zaman untuk membekali mereka dengan kemampuan-kemampuan nyata yang dapat melalui pendidikan atau pengajaran pengetahuan umum secara memadai. Di bagian ini pun sebagaimana layaknya yang terjadi sekarang harus tersedia kemungkinan mengadakan pilihan-pilihan jurusan bagi anak didik sesuai dengan potensi buat mereka. Jadi, tujuan pendidikan pesantren kiranya berada sekitar terbentuknya manusia yang memiliki kesadaran setinggi-tingginya akan bimbingan agama Islam, weltanschauung yang bersifat menyeluruh, dan diperlengkapi dengan kemampuan setinggi-tingginya untuk mengadakan respon terhadap tantangan-tantangan dan tuntutan hidup dalam konteks ruang dan waktu yang ada: Indonesia dan dunia abad sekarang (1985: 15).

Selain itu, adanya Ma'had Ali di Pondok Tremas juga mengandung makna bahwa para pengelola Tremas membuka simpul-simpul keilmuan tanpa batas, baik ilmu agama, maupun ilmu umum. Tujuannya, membangun generasi baru Indonesia, khususnya Islam yang unggul dan bermartabat. Dalam konteks itu, tidak heran jika menurut pengakuan Prof. Dr. Musa Asy'ari:

> Tremas itu punya karakter, bagaimana menyatu dengan Islam dan kultur yang ada di Jawa, sehingga sebenarnya Tremas bukan milik golongan, atau aliran tapi milik Islam di seluruh Indonesia. Karakter ini kemudian melahirkan alumni-alumni sesungguhnya kalau kita lihat tampilan mereka, yaitu alumni yang punya pengabdian yang tinggi, hidupnya sederhana dan tidak ambisi di negeri ini. Salah satu karakter alumni Tremas, kesederhanaan dan pengabdian yang tulus buat keagamaan dan

kemanusiaan (Dokumen Pondok Tremas: Asy'ari, diakses dari www.pondoktremas.ac.id)

Ilustrasi tersebut di atas, seolah menegaskan bahwa Pondok Tremas itu pada hakikatnya milik semua orang, tanpa pengecualian. Pondok ini didesain oleh perintisnya sebagai rumah besar milik semua kalangan—*rahmatan lil alamin*—, tanpa membedakan latar belakang sosio historis, dan golongan tertentu. Kebijakan sang *muasis salafunassholih* (pendiri dan generasi penerus yang baik) itu, kemudian dilanjutkan oleh generasi ke generasi hingga kini. Bahkan, komitmen itu hingga kini masih dijunjung tinggi, Pondok Tremas tidak berafiliasi dengan komunitas tertentu, golongan tertentu, partai politik tertentu, bahkan organisasi kemasyarakatan tertentu, termasuk Jamiah Muhammadiyah dan Nahdhotul Ulama. Hal ini tidak berarti Pondok Tremas anti organisasi sosial kemasyarakatan, aliran sosial, maupun partai politik, namun semua itu ditujukan hanya sebagai bentuk tanggung jawab keluarga besar Tremas atas kebermaknaan yang lebih tinggi, yakni "Pondok Tremas milik semua kalangan, tanpa pengecualian".

Lebih dari itu, berdirinya Ma'had Ali merupakan salah satu strategi untuk mewarnai era globalisasi dan kemajuan zaman. Komitmen dan keseriusan Pondok Tremas dalam menyelenggarakan Ma'had Aly At-Tarmasi tergambarkan pada susunan kepengurusan yang mendudukkan orang-orang yang kompeten di bidangnya, yakni: Pertama, dewan mustasyar terdiri dari: KH. DR. M.A. Sahal Mahfudh; KH. Ir. Sholahuddin Wahid; KH. Maimun Zubair; Prof. KH. Sa`id Aqil Siradj; KH. Fuad Habib Dimyathi; KH. Hammad al 'Alim Haris Dimyathi; dan Bupati Pacitan; Kedua, majlis syuyukh terdiri dari: H. Abdillah Nawawi, LC; H. Muhammad Habib Dimyathi, SH; dan H. Achid Turmudzi; Ketiga, mudir dan naib mudir, terdiri dari: KH. Luqman Haris Dimyathi (mudir); H. Abdillah Nawawi, Lc. (Naib Mudir I/ Akademik); H. Achid Turmudzi (Naib Mudir III Kemahasantrian); keempat, unsur kelengkapan yaitu bagian tata usaha dipegang oleh Rifqi Hamiyal Hadi, S.P; bagian akademik atau pendidikan dan pengawasan digawangi oleh Moh. Mungid, S.Pd.I, dan bagian perpustakaan dipegang oleh M Ali Yusni.

Struktur kepengurusan tersebut di atas, menunjukkan bahwa kepengurusan Ma'had Aly merupakan represntasi dari kalangan professional di bidangnya. Struktur kepengurusannya pun diisi oleh para alumni Pondok Tremas yang sekarang telah mendudukkan dirinya sebagai orang-orang yang dikenal luas di kalangan masyarakat, misalnya berstatus Kiai Haji, Prof, Dr, atau sepadannya. Selain itu, para kiai yang peduli dengan kemajuan pendidikan Islam, serta para pemangku kepentingan *(stake holder)* juga didaulat sebagai pengurus Ma'had Ali. Dengan demikian, adanya Ma'had Ali menempatkan Pondok Tremas sebagai pondok yang disiapkan sebagai alat reproduksi ulama intelektual. Maknanya, Pondok Tremas tidak hanya mencetak santri yang pandai dalam pengetahuan agama, juga pandai dalam keilmuan umum lainnya.

Selain itu, eksistensi Ma'had Ali sesungguhnya sebagai upaya nyata pihak keluarga besar Pondok Tremas merespon tuntutan dunia global. Kehadirannya dipersiapkan untuk mempersiapkan para santri agar di masa-masa mendatang dapat menjadi manusia yang utuh. Manusia utuh yang dimaksud, yakni keutuhan sebagai individu, maupun makhluk sosial. Sebagai individu manusia dilahirkan dengan potensi-potensi bawaannya dan memiliki kodrat kebebasan atau memiliki kemauan dan keinginan untuk mengembangkan apa yang menjadi tendensi dalam dirinya tetapi manusia juga sebagai bagian dari kehidupan sosial karena mereka dilahirkan dan dibesarkan dalam komunitas sosialnya.

Hal ini selaras dengan pendapat Sodiq A. Kuntoro (2013: 2-3) bahwa sebagai makhluk sosial, individu memiliki kecenderungan untuk berpartisipasi dalam kehidupan bersama dengan manusia lain, sehingga memperoleh pengakuan akan keberadaannya dan memperoleh penghargaan akan perannya dalam kehidupan bersama. Pengembangan manusia yang utuh sebagai individu dan sosial sebagai tujuan pendidikan lebih mengutamakan terbentuknya kepribadian yang mandiri kreatif dengan memiliki tanggung jawab sosial.

Kebijakan fundamental kedua adalah dibidaninya *community college* dari rahim Pondok Tremas. Di bukanya *Community College* pada hakikatnya merupakan bentuk respon, sekaligus tanggung

jawab keluarga besar Tremas dalam mempersiapkan keterampilan-keterampilan *(skill)* dan kecakapan hidup para santri agar dapat berdaya saing di masyarakat, khususnya setelah kembali ke kampung halamannya masing-masing. Alih kata, lahirnya *Community college* di Pondok Tremas seolah membuktikan bahwa pesantren senantiasa hadir dan menjawab kebutuhan masyarakat, sepanjang hal itu baik dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai luhur, serta prinsip-prinsip dasar pondok pesantren itu sendiri.

Praktis, di tahun 2011 merupakan tonggak sejarah bagi kelahiran *community college,* sebab secara resmi Pondok Tremas secara resmi bekerja sama dengan Institut Teknologi Indonesia (ITI) Tangeran mengembangkan empat program studi. Program Teknik Otomotif; Program Teknik Pengelolaan Batu; dan Program Teknik Pengelolaan Pangan. Lahirnya *community college* ini pun menurut pelbagai sumber, direspon sangat baik oleh berbagai kalangan, baik para santri, alumni, masyarakat umum, tokoh masyarakat, maupun pemerintah daerah.

Selanjutnya, gerak dan langkah Gus Fuad dan Gus Lukman melanjutkan estafet kepemimpinan Pondok Tremas, pelan tapi pasti mulai menancapkan pilar-pilar keadabannya secara nyata. Netralitas, independensi, tidak berafiliasi dalam politik mana pun, dan aktif menjadi penyemai nilai-nilai kemanusiaan merupakan sederet indikasi bahwa Pondok Tremas secara institusi tetap konsisten menancapkan pilar-pilar kebaikan tanpa terkooptasi pada pihak-pihak tertentu. Walau adanya pelbagai pihak—para petinggi partai pusat-daerah, serta para politisi pusat-daerah—yang mencoba mendekati dan menarik-narik gerbong Pondok Tremas ke jalur politik praktis, tapi para kiai tetap konsisten menjaga pilar-pilar independensinya secara kokoh.

Dasar pijakan kebijakan ini, disebabkan bahwa Pondok Tremas pada hakikatnya merupakan milik umat, sehingga tidak dibenarkan jika para pengelolanya semena-mena memihak salah satu partai politik, atau calon legislatif. Di samping itu, sikap seperti itu juga telah dipraktikkan secara turun temurun oleh *salafunassolih* lainnya. Di sisi yang sama, Pondok Tremas juga sampai hari ini tidak tergabung atau menggabungkan diri dalam suatu ikatan organisasi kemasyarakatan

(jamiyah) tertentu, baik NU, maupun Muhammadiyah, atau pun organisasi semacamnya. Ini memberi makna bahwa Pondok Tremas itu dilahirkan untuk kemaslahatan umat, dan menjadi milik masyarakat luas tanpa terkecuali (wawancara, Dimyathi, 2 Desember 2013).

Sistem pendidikan dan pengajaran di bawah kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan Lukman Hakim tetap melaksanakan sistem pengajaran tradisional, yakni sistem *wetonan* dan *sorogan.* Kedua sistem ini menurut pengakuan sejumlah kiai dan ustad sudah terbukti handal dan teruji dalam mengantarkan para santri menjadi insan yang benar, juga pintar, laiknya motto Pondok Tremas. Di samping sistem pembelajaran *wetonan* dan *sorogan,* Pondok Tremas juga telah melaksanakan sistem pembelajaran *bahsul masail, takhasus,* dan *takror.* Sistem pembelajaran *bahsul masail,* laiknya sistem diskusi, hanya saja di kalangan pondok pesantren model ini lebih dikenal dengan istilah *bahsul masail.* Secara etimologi, *bahsul masail* terdiri dua suku kata, *bahsul* adalah pembahasan dan *masail* adalah pelbagai persoalan.

Secara termininologi *bahsul masail* merupakan pembahasan atau pemecahan pelbagai persoalan, baik persoalan *ubudiyah, amaliyah,* maupun *muamalah* dengan menggunakan sumber kitab-kitab *fiqih mu'tabarah* untuk mencari jalan keluarnya. Pelaksanaan kegiatan *bahsul masail* dikhususkan di tingkat Madrasah Aliyah, baik putra, mupun putri. Pihak pengurus pesantren membagi kegiatan *bahsul masail* dengan tiga bidang, yakni kelas I menyoal pokok bahasan *thoharah;* kelas II dengan pokok pembahasan *shalat*; kelas III dengan pokok pembahasan *mu'ammalah.* Kegiatan *bahsul masail* dilaksanakan setiap minggu sekali, sedangkan setiap tiga bulan sekali diadakan *bahsul masail kubro* yang melibatkan kelas I, II, III Madrasah Aliyah secara bersama-sama.

Sistem pembelajaran *tahasus* merupakan sistem pembelajaran pengulangan dan pengayaan atas pelbagai kajian yang sudah dipelajari para santri sebelumnya, sembari dikontekstualisasikan dengan realitas kehidupan (dunia real). Muaranya, menumbuhkembangkan daya nalar kritis santri tatkala mengkaji pelbagai kitab kuning yang ada. Di samping itu, sistem ini juga bertujuan memahami dan mendalami pelajaran yang telah diajarkan di ruang kelas.

Pada umumnya, sistem *takhasus* biasanya hanya mengambil beberapa pokok bahasan dari suatu kitab yang dianggap menarik untuk diperdalam kembali. Artinya, tidak semua sub pokok bahasan kitab dilakukan di-*takhasus*-kan. Sedangkan sistem pembelajaran *takror* merupakan sistem pembelajaran yang secara khusus mengulang mata pelajaran yang didapat oleh santri di ruang kelas. Sistem ini tidak mengikat santri untuk mengulang kitab tertentu, sifatnya membabaskan, dan fleksibel atas kajian kitab yang dipilihnya. Realitas semacam ini, jelaslah menggambarkan bahwa gerbong Pondok Tremas tetap digerakkan melalui rel-rel tradisi lama yang masih relevan, sembari mengadopsi tradisi-tradisi baru yang lebih baik. Teretasnya akademik komunitas *(community college)* seolah menegaskan bahwa Pondok Tremas, juga responsif terhadap gerak perubahan zaman.

Namun demikian, jika dicermati secara kritis setidaknya ada beberapa meta teks yang kasat mata, dan samar-samar mulai tampak di permukaan yakni: ketidakharmonisan keluarga besar Tremas dibawa nahkoda duet dwi tunggal Gus Fuad dan Gus Lukman, serta menurunnya kualitas keilmuan Pondok Tremas. Indikator tentang hal itu terlihat: 1) adanya indikasi terjadinya friksi-friksi di antara keluarga besar keturunan KH. Habib Dimyathi dan Kharis Dimyathi. Berdasarkan penuturan salah seorang tokoh masyarakat, yang juga alumni Pondok Tremas, disinyalir terjadinya friksi-friksi itu akibat keputusan pengangkatan KH. Fuad Dimyathi sebagai pengasuh Pondok Tremas yang dipandang cakap oleh keluarga besar, sekaligus tokoh masyarakat Tremas kala itu yang tidak didukung sepenuhnya oleh sebagian kecil keluarga;

2) adanya pesantren dalam pesantren di Pondok Tremas. Eksistensi asrama pesantren yang dikelola secara mandiri oleh salah satu *duriyyah* (keluarga) Pondok Tremas seolah menguatkan ketidakharmonian di antara *duriyyah* Tremas. Lebih dari itu, hilangnya *keguyuban,* alias kekompakan—meminjam istilah salah satu sumber pewawancara—di antara para kiai juga dapat dirasakan oleh sebagian kecil warga masyarakat Tremas. Utamanya, bagi mereka yang inten berinteraksi, dan bergaul dalam keseharian bersama keluarga besar Tremas; 3) terjadinya

penurunan kualitas keilmuan warga pesantren. Hal ini tidak hanya terjadi di level santri, tetapi meramba ke level kiai Tremas. Menurunnya kualitas keilmuan santri terekam dari menurunnya kualitas produk *Bahtsul Masail* para santri. Di sisi yang sama, menurunnya kualitas para kiai dapat dicermati dari kedalaman penguasaan kitab yang dimiliki oleh para kiai generasi penerus.

Hal itu semakin jelas terlihat, dalam perbandingan atas tingkat penguasaan kitab-kitab *muktabarah* antara para *kiai sepuh* dengan para *gus* yang sekarang didaulat sebagai pengasuh. Minimnya kitab-kitab *babon*—alias kitab-kitab *muktabarah*—yang dibaca di pesantren merupakan efek dari lemahnya penguasaan isi kitab dari sang kiai. Poin terpenting yang perlu digaris bawahi adalah simpul-simpul pergesekan di antara *duriyyah* Pondok Tremas pada hakikatnya masih cair, tidak begitu mengkristal, sehingga dapat diselesaikan dan dicarikan alternatif pemecahannya, baik oleh internal keluarga besar Tremas sendiri, maupun melibatkan pihak eksternal (alumni Pondok Tremas) yang sudah mendudukkan dirinya sebagai ulama, atau di tokohkan di pentas nasional.

Catatan terpenting yang perlu diungkapkan di sini adalah bahwa kepemimpinan duet Gus Fuad dan Gus Lukman tetap saja mempunyai *kekhasan (keunikan)* seperti halnya para kiai sebelumnya. Berdasarkan pendapat pelbagai sumber menyebutkan bahwa model *kekhasan* Pondok Tremas dibawa nahkoda kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim, keduanya tetap menjaga model tradisional pondok dengan melestarikan metode *sorogan, wetonan,* dan *model klasikal*, sembari adaptif terhadap modernisasi dengan mendirikan *Ma'had Aly*, dan *Community College.* Keunikan model kepemimpinan keduanya juga terletak dalam mengajarkan *leadership* para santri, khususnya praktik imam shalat lima waktu.

Gambaran itu, terlihat begitu nyata pada kebijakan Pondok Tremas yang *tidak mewajibkan* para santri untuk mengikuti shalat berjama'ah lima waktu di masjid. Tujuannya agar para santri dapat secara bergantian menjadi imam shalat, dan terbiasa menjadi imam. Ujungnya, dalam kehidupan nyata di masyarakat nantinya setelah *pulang kampung*,

mereka dapat mendudukkan diri mereka di posisi yang fleksibel. Siap menjadi *makmum* (dipimpin), maupun siap menjadi *imam* (pemimpin). Inilah esensi makna terdalam dari kebijakan tersebut (Yasin, 27/3/2014; Lukman, 5/5/2014). Praktis, kebijakan ini pun menjadi warna tersendiri bagi kehidupan keseharian para santri, sebab di bilik-bilik asrama, atau di ruang-ruang yang representatif mereka melaksanakan shalat berjama'ah secara terpisah, bergantian dengan teman sejawat.

Namun, ada juga yang tetap melaksanakannya di masjid, baik ikut jama'ah dengan imam shalat masjid, atau melaksanakannya tersendiri setelah imam shalat masjid selesai. Di area inilah Pondok Tremas *cukup unik*, sebab di hampir semua pondok pesantren di Indonesia, baik yang *salafiyah,* maupun *kholafiyah* pada umumnya *mewajibkan* shalat jamaah di masjid. Di sisi yang sama, keduanya (Gus Fuad dan Gus Lukman) juga dikenal sebagai ulama yang ahli dalam penguasaan *kitab-kitab muktabarah*. Hanya saja keduanya tetap mempunyai spesifikasi keilmuan yang lebih khusus, yakni KH. Fuad Habib Dimyathi dikenal sebagai ulama yang ahli dalam *Kitab Tafsir Al-Qur'an, Kitab Hadist Bukhori,* dan *Kitab Ihya' Ulumuddin*, sedangkan KH. Lukman Hakim Dimyathi ahli dibidang *Kitab Nahwu, Kitab Sorof,* dan *Kitab Fiqih*.

Mencermati sistem pendidikan Pondok Tremas sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya setidaknya ada tiga hal yang perlu ditekankan, *pertama* tentang keunikan masing-masing kiai; *kedua* tentang kepakaran keilmuan para kiai yang dimaksud; *ketiga* tentang posisi dan eksistensi Pondok Tremas di era modern. Berdasarkan paparan tersebut di atas, jelaslah bahwa masing-masing priode kepemimpinan Pondok Tremas meninggalkan legesi, sekaligus mempunyai keunikan dan kepakaran di bidang keilmuan yang berbeda-beda. Dengan kata lain, terkadang kiai mempunyai keunggulan di bidang ilmu-ilmu tertentu, tetapi kurang kuat di ilmu-ilmu tertentu pula, sehingga masing-masing kepemimpinan sang kiai teridentifikasi dalam kadar keilmuan tertentu. Hal itu menjadi begitu nyata terlihat dari beragam kajian kitab kuning yang disajikan dalam proses pembelajaran keseharian pondok pesantren. Adapun gambaran keunikan dan kepakaran masing-masing kiai dapat terlihat secara lebih

mudah pada tabel berikut ini:

Tabel 19. Keunikan dan Kepakaran Para Pengasuh Pondok Tremas

No	Identitas Kiai	*Core* Keunikan	*Core* kepakaran
1	KH. Abdul Manan (1830-1862 M)	Model pembelajaran tradisional; *sorogan* dan *wetonan*	Ahli kitab-kitab *muktabarah,* dan ahli *zuhud*
2	KH. Abdullah (1862-1894 M)	Model pembelajaran tradisional; *sorogan* dan *wetonan.*	Ahli kitab-kitab *muktabarah,* dan ahli *zuhud*
3	KH. Dimyathi (1894-19834 M)	Model pembelajaran tradisional; *sorogan* dan *wetonan*	Ahli kitab-kitab *muktabarah,* ahli *zuhud* dan ahli tata bahasa Arab
4	KH. Hamid Dimyathi (1983-1948 M)	Model pembelajaran tradisional; *sorogan, wetonan* dan model klasikal	Ahli kitab-kitab *muktabarah* dan ahli tata bahasa Arab
5	KH. Hasyim Ihsan	Model pembelajaran tradisional; sorogan	Ahli kitab-kitab *muktabarah*
6	KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi (1934-1948)	Model pembelajaran tradisional; sorogan wetonan dan model klasikal Terselenggaranya *tradisi mondok naun*	Ahli kitab-kitab *muktabarah* dan ahli tata bahasa Arab
7	KH. Fuad Habib Dinyathi dan Lukman Harist Dimyathi (1998-sekarang)	Model pembelajaran tradisional; sorogan wetonan, model klasikal, *Ma'had Aly*, dan *Community College* Tidak mewajibkan shalat jama'ah di masjid	Penguasaan kitab-kitab *muktabarah.*

Tabel tersebut di atas, menunjukkan bahwa keunikan dan kepakaran masing-masing kiai sesungguhnya terletak pada *ijtihad* mereka dalam membangun dan mengembangkan Pondok Tremas sesuai dengan prinsip, ideologi, serta tuntutan yang berkembang di masyarakat sekitar. Di area itulah, kemudian para pengasuh menjalankan proses pembelajaran di pondok sesuai dengan *kekhasan* (keunikan), serta karakternya masing-masing.

Ketiga, posisi dan eksistensi Pondok Tremas di era modern. Hingga penulisan laporan disertasi ini disusun, Pondok Tremas tetap konsisten mendudukkan dirinya sebagai pondok *salafiyah (tradisional)* walau kesempatan dan dorongan para alumninya agar Pondok Tremas bermetamorfosis menjadi pondok *khalafiyah* (modern) sangat terbuka, namun pihak pengasuh dan keluarga besar Tremas tetap konsisten terhadap *kesalafiyahan*-nya.

Hal itu pun berimbas pula secara ekonomis terhadap segala kebutuhan pembiayaan santri selama tinggal di pondok, sebab para santri tidak harus membutuhkan tambahan uang saku untuk kursus, kegiatan praktik, dan lain sebagainya. Bahkan, menurut pelbagai sumber disebutkan bahwa setiap bulan mayoritas santri hanya membutuhkan keuangan kurang lebih sebesar *tiga ratus ribu* hingga *empat ratus ribu* rupiah untuk memenuhi kebutuhan biaya makan dan minum keseharian, serta biaya-biaya lainnya. Kondisi seperti itu, berbeda dengan para santri yang mondok di pondok *khalafiyah* yang harus mengeluarkan biaya kehidupan lebih banyak dari itu semua.

BAB VIII

GENEOLOGI KEILMUAN PONDOK TREMAS

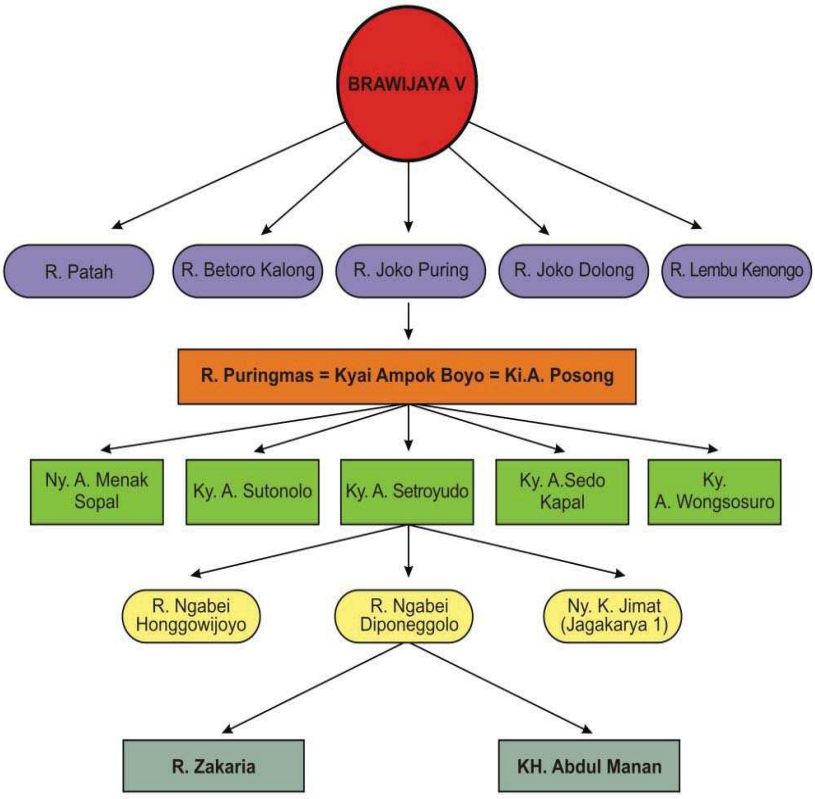
A. Asal Mula Mata Rantai Keilmuan Pondok Tremas

1. KH. Abdul Manan Peretas Jejaring Intelektual Keilmuan Ulama Tanah Jawi

Keharuman nama besar Pondok Tremas, tidak lepas dari prakarsa KH. Abdul Manan berijtihad mendirikan pondok pesantren pertama di tanah *perdikan* Pacitan. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa KH. Adul Manan merupakan putra Raden Ngabei Dipomenggolo, cucu dari Kiai A. Setroyudo. Jika, dirunut secara vertikal, KH. Abdul Manan merupakan keturunan dari Prabu Brawijaya V, sebab kakek Abdul Manan adalah Kiai A. Setroyudo. Padahal, Kiai A. Setroyudo merupakan anak dari Raden Puringmas, atau dikenal Kiai Ampok Boyo, alias Kiai. A. Posong, cucu dari Raden Joko Puring (putra ketiga Prabu Brawijaya V).

Catatan terpenting, bahwa Prabu Brawijaya V tersebut, diperkirakan telah masuk Islam. Hal ini didasarkan pada laporan Hardiyanto seperti yang dikutip Nengah Bawa Atmaja (2010: 20) yang menjelaskan, bahwa dalam pelarian Prabu Brawijaya V pasca kekalahannya melawan kerajaan Demak, —tak lain berperang melawan anaknya sendiri, yakni Raden Patah—ia kemudian menuruti ajakan Sunan Kalijaga untuk memeluk agama Islam. Keberislaman Prabu Brawijaya V pun

menjadi penanda atas runtuhnya kerajaan Majapahit, sekaligus agama Hindu-Buddha di pulau Jawa (1478 M). Prabu Brawijaya V terakhir juga bernama asli Kertabumi. Praktis, dari *garba* Prabu Brawijaya V ini kemudian menjadi retasan nenek moyang para *salafunassolih* Pondok Tremas. KH. Abdul Manan merupakan salah satu dari retasan itu. Sayangnya, hingga kini tidak ada catatan yang pasti tentang tahun kelahiran KH. Abdul Manan—sang penggagas Pondok Tremas ini—, namun diperkirakan antara tahun 1810-1820an. Hal ini didasarkan pada hitungan mundur, jika Pondok Tremas berdiri pada tahun 1930 diperkirakan kelahiran KH. Abdul Manan dua lima tahun atau tiga puluh tahun sebelum pendirian pesantren tersebut. Bagan berikut ini akan memperjelas genealogi keturunan KH. Abdul Manan yang bersambung pada Prabu Brawijaya V, alias Prabu Kertabumi:



Gambar 21. Bagan Silsilah KH. Abdul Manan

Bagan silsilah tersebut di atas, mempertegas asal usul KH. Abdul Manan yang secara genetik merupakan keturunan darah biru, Raja Majapahit V, Prabu Brawijaya. Atas dasar ini, menjadi sangat rasional jika ayah KH. Abdul Manan, yakni Raden Ngabei Dipomenggolo di zamannya didaulat menjadi Demang di Desa Semanten. Rupanya, trah darah biru yang mengalir di tubuh Raden Ngabei Dipomenggolo membentuk dirinya menjadi pemimpin. Selaras dengan teori kepemimpinan yang menyebutkan bahwa leader is born, Dipomenggolo pun mempunyai bakat kepemimpinan dari genetiknya, sehingga jiwanya pun sudah menjadi pemimpin sejak lahir. Sebagai seorang Demang, Raden Ngabei Dipomenggolo dipastikan mengakumulasikan pelbagai modal pada dirinya. Tidak hanya modal intelektual, namun modal kapital, modal kultural, dan modal sosial juga sekaligus dimilikinya. Praktis, tatkala Abdul Manan lahir, ia telah memiliki pelbagai kecukupan dan keleluasaan segala hal.

Jika, ditilik dalam perspektif klasifikasi teori lima hirarki kebutuhan Abraham Maslow (1908-1970), baik kebutuhan fisiologis, kebutuhan rasa aman, kebutuhan dicintai dan disayangi, kebutuhan harga diri, maupun pengakuan status sosial sudah dimiliki KH. Abdul Manan. Tinggal kebutuhan aktualisasi diri yang belum dimilikinya. Namun, pasca pengembaraan intelektual KH. Abdul Manan ke Pesantren Tegalsari Ponorogo dan ijtihad ilmiah ke Makkah, secara otomatis dirinya telah memiliki kelima hirarki kebutuhan Maslow tersebut. Dengan kata lain, KH. Abdul Manan merupakan pribadi yang komplet, telah memiliki semua modal, berbekal hal itu ia kemudian mendirikan Pondok Tremas di tanah perdikan Pacitan.

Berdirinya Pondok Tremas, seolah menegaskan bahwa KH. Abdul Manan ingin meneruskan perjuangan nenek moyangnya—Raden Puringmas, alias Kiai Ampok Boyo, atau Kiai A. Posong—yang berhasil mengalahkan Buana Keling penguasa tanah perdikan Pacitan yang beragama Hindu. Kekalahan Buana Keling atas Raden Puringmas, Jaka Dileg dan Maulana Maghribi seolah menjadi awal berkembangnya agama Islam di Pacitan. Pondok Tremas didirikan pun muaranya untuk meneguhkan, sekaligus mengembangkan ajaran Islam di kota seribu

gua ini. Poin terpenting yang harus diperhatikan, bahwa KH. Abdul Manan merupakan salah satu ulama Jawi yang membuka akses jejaring intelektual di Makkah al-Mukarramah. Pengembaraan intelektual KH. Abdul Manan, laiknya para ulama semasanya diawali dengan melaksanakan ibadah haji, kemudian baru menetap beberapa tahun di bumi kelahiran Nabi Muhammad Saw ini untuk memperdalam ilmu agama. Menurut catatan KH. Maumun Zubair dalam bukunya yang berjudul "Al'Ulama' Al-Majdudun", disebutkan bahwa KH. Abdul Manan merupakan orang Jawa pertama yang menapakkan kakinya di tanah suci Ummul Qura' (induk negeri-negeri (QS. Al-An'am [6]: 92) untuk belajar ilmu agama (Zubair, tth: 10).

Pengembaraan ijitihad ilmiahnya pun kemudian diwariskan secara turun temurun kepada para putra, cucu dan cicitnya, yakni KH. Abdullah, Syech. Mahfud, KH. Dahlan, KH. Dimyathi, KH. Bakri, KH. dan Abdurrozak. Bahkan, atas inisiasi KH. Abdul Manan dalam membuka pintu akses ke Timur Tengah, khususnya ke Kota Haramun Aamin (Kota Suci Yang Aman, QS. al-Qashash [28]:57) berbuah manis tatkala Syech Mahfud Atturmusi—cucu KH. Abdul Manan—menjadi Maha Guru di Masjidil al-Haram. Jadi, bisa dikatakan bahwa KH. Abdul Manan pada hakikatnya merupakan inisiator peretas jejaring intelektual keilmuan ulama tanah Jawi. Ijtihad ilmiah yang dilakukan KH. Abdul Manan ke Kota Makkah, turut pula menyumbang kematangan intelektual ulama-ulama Jawa sekaliber Syech Kholil Bangkalan, Syech Hasyim Asy'ari, KH. Saleh Darat dan lainnya. Sebab, para ulama Jawa di abad ke 19 berguru ke cucu KH. Abdul Manan, yakni Syech Mahfud Atturmusi di Masjidil al-Haram.

Ijtihad ilmiah yang dilakukan KH. Abdul Manan belajar ke Makkah saat itu tentunya tidak dapat dilepaskan dari dorongan era kebangkitan di zamannya. Sejak akhir abad XIX sejarah Islam di Jawa, menurut Dhofier, memasuki era kebangkitan sebagai akibat dibukanya Terusan Suez (1869) dan pencabutan resolusi haji. Rembesan dari hal itu, terlihat begitu jelas tumbuh kembangnya semangat jihad kemerdekaan tanah air di dada kaum muslimin. Hal ini sebagai akibat dari interaksi dan dialog jamaah haji dengan muslim dunia yang juga mengalami penjajahan

yang terjadi sejak perempatan awal abad XX. Sejak itu, banyak pemuda nusantara yang akhirnya menjadi pengembang pesantren belajar di Makkah dan Madinah kepada syech, utamanya di Masjidil al-Haram, maupun madrasah Salafiyah atau Darul Ulum di Makkah (Dhofier, 2010: 302-304). Atas dasar itulah, barangkali menjadi alasan yang kuat bagi KH. Abdul Manan melakukan pengembaraan ilmiah ke Makkah, sekaligus menjadi orang Jawa pertama yang membuka jejaring ulama Timur Tengah.

2. Syech Muhammad Mahfud Labeling Penguat Genealogi Keilmuan Tanah Jawi

Hadratus Syech Mahfud At-Turmusi, lahir di Desa Tremas, Kecamatan Arjosari, Kabupaten Pacitan, Jawa Timur, pada 12 Jumadil Ula 1285 H/31 Agustus 1868 M. Di tahun kelahirannya, wilayah Tremas masih termasuk wilayah Karisidenan Solo Jawa Tengah (Tim Redaksi, 2014: 2). Ia merupakan anak sulung KH. Abdullah, —cucu KH. Abdul Manan perintis Pondok Tremas—dari sembilan orang bersaudara. Oleh ayahnya, ia diberi nama Mahfudz. Kemudian di *Masjidil Haram*, ia dikenal Muhammad Mahfudz bin Abdullah At-Tarmasi *(Atturmusi)*. Lebih populer, disebut Syaikh Mahfudz At Turmusi. Pada saat umurnya 6 tahun, ia sempat dibawa ayahnya ke Makkah tahun 1264 H/1848 M. Di Makkah, sang ayah memperkenalkan beberapa kitab penting kepadanya, Syech Mahfudz menganggap KH. Abdullah lebih dari seorang ayah dan guru. Tentang ayahnya, Syech Mahfudz menyebutnya sebagai *murabbi waruhi* (pendidikku dan jiwaku).

Menurut berbagai sumber menyebutkan bahwa Syech Mahfud remaja belajar pada ayahnya tentang ilmu tauhid, ilmu Al-Qur'an, dan fiqih. Ayahnya mengajari *Syarah Al-Ghayah li Ibni Qasim Al-Ghuzza, Al-Manhaj Al-Qawim, Fath Al-Mu'in, Fath Al-Wahab, Syarh Syarqawi 'ala Al-Hikam* dan *Al-Hikam* dan sebagian *Tafsir Al-Jalalain.* Setelah belajar kepada ayahnya, kemudian merantau ke Semarang untuk belajar kepada Kiai Muhammad Saleh bin Umar As-Samaranji. Salah seorang ulama besar di Jawa pada abad ke-19 yang lebih dikenal dengans sebutan Kiai Saleh Darat, ia mempelajari *Tafsir Al-jalalain, Kitab Wasilah Ath-Thullab* dan *Syarh Al-Mardani* dalam ilmu falak

(Tim Redaksi, 2014: 2-3). Dijelaskan pula dalam kitab *Manhaj Dzawil Al-Nadzor*, ketika Pondok Tremas dibawah kepemimpinan ayahnya, Pondok Tremas mengalami kemajuan yang pesat. Banyak santri yang berdatangan dari seluruh Jawa untuk belajar di Pondok ini dengan *Qawaidul Lughotil Arabiyyah*-nya. Oleh sebab itu, ayahnya mengirim Syech Mahfudz muda dan adiknya (Dimyathi), belajar ke Makkah pada tahun 1872 M pada saat umur 30 tahun (Mahfud, dalam Tim Redaksi, 2014: 162).

Di Makkah, Syech Mahfudz termasuk ulama Jawa paling berpengaruh pada zamannya. Bahkan, tidak kalah populernya dengan Syech Nawawi Al Bantani (1813-1897 M). Ia, memperoleh ilmu dasar fiqih di usia muda dari beberapa ulama Jawa, dan beliau juga menghafal Al Qur'an. Kemudian, ia dipanggil ayahnya--KH. Abdullah Atturmusi--untuk belajar di Makkah. Pada tahun 1291 ia pun berangkat menemui sang ayah dan bermukim di Makkah. Setelah beberapa waktu di sana, ia pun kemudian kembali ke Jawa dan berguru kepada Kiai Shalih bin Umar As Samarani (Semarang). Pasca puas meneguk keilmuan di Semarang, ia pun kembali melakukan pengembaraan keilmuan kedua kalinya ke *Makkah Al Mukarramah*. Diperkirakan Syech Mahfud belajar, sekaligus didudukkan sebagai ulama *khas* di Masjidil Haram pada 1866-1919 M (Dofier, 2011: 135; Suparjo, 2012: 57).

Sebagai sang petualang intelektual, Syeikh Mahfudz mempunyai banyak guru dari pelbagai disiplin keilmuan. Di antaranya, *Al Allamah* As Sayyid Abi Bakr bin Muhammad Syatha Al Makki, yang merupakan pijakan Syeikh Mahfudz dalam periwayatan hadits. Syeikh Mahfudz juga menyimak banyak kitab hadits dan musthalah-nya dari *Al Allamah* Al Muhaddits As Sayyid Husain bin Muhammad Al Habsyi Al Makki yang dikenal sebagai "Ibnu Mufti" (Anak Mufti). Beliau juga banyak membaca kitab hadits dan ilmunya di hadapan *Al Allamah* Syeikh As Syafi'iyah Makkah Syeikh Muhammad Sa'id Ba Bashil. Beliau juga memperoleh ilmu qira'at 14 dari *Al Allamah* Syeikh Muhammad As Syarbini Ad Dimyathi. Ketekunan dan kesungguhan Syeikh Mahfudz At Tarmusi terlihat secara nyata dengan beragam keilmuan yang dimilikinya. Tidak hanya dalam bidang *hadits, tafsir, fiqih, qira'at sab'ah,*

nahwu-sharaf, akhlak-tashawuf, bahkan sampai amalan *dzikir*, semuanya berasal dari para ulama yang memilki sanad bersambung hingga penulis kitab-kitab tersebut (Tim Redaksi, 2014: 3; Dofier, 2011: 135).

Menurut *Kitab Minhatul Khoiriyyah* karya Syech Mahfudz yang dialihbahasakan oleh Tim Redaksi Attarmasi menyebutkan bahwa kealiman Syech Mahfudz sesungguhnya tidak lepas dari peranan maha guru—ulama berpengaruh—yang menempanya selama proses studi, baik ulama dari dalam negeri sebelum ia berangkat ke Makkah, maupun ulama dari luar negeri saat dirinya berada di *tanah nabawi*. Adapun para guru Syech Mahfudz Attarmasi di antaranya:

1. KH. Abdullah (w. 1314 H/1896 M), ayah. Di bawah arahannya ia belajar *Syarah Al-Ghoyah li Ibni Qasim Al-Ghozi, Al-Manhaj Al-Qawim, Fath Al-Mu'in, Syarah Asy-Syarqawi 'ala Al-Hikam, Tafsir Al-Jalalain,* dan banyak lagi yang lainnya seperti akhlak dan logika;
2. Syech Saleh Darat atau Muhammad Saleh bin Umar Al-Samaranji (w. 1903 M). Di bawah bimbingannya, Syech Mahfudz belajar beberapa kitab-kitab pokok seperti *Tafsir Al-Jalalain, Syarh Asy-Syarqawi 'ala Al-Hikam* sebanyak dua kali, begitu juga dengan *Washilah Ath-Tholib* dan *Syarh Al-Mardini* bidang astromi;
3. Syech Muhammad Al-Munsyawi (w. 1314 H/ 1896 M). Atas bimbingan para gurunya ini, Syech Mahfudz mempraktikkan membaca Al-Qur'an dengan pembacaan *qiro'at* Ashim dari jalur Hafs. Beliau juga belajar tentang *Syarh Al-,Allamah ibnu Qasim 'ala Sathibiyah,* meskipun tidak tuntas;
4. Syech Umar bin Barokat Asy-Syami (w. 1313 H/ 1895 M) yang merupakan salah seorang murid Syech Ibrahim Al-Najuri (w. 1277 H/ 1860 M). darinya beliau belajar *Syarh Syudzur Adz-Dzahab;*
5. Syech Musthofa bin Muhammad bin Muhammad dbi Sulaiman Al-Afifi (w. 1308 H/ 1890 M). Dengannya, ia belajar *Syarh Muhaqqiq Al-Mahalli 'ala Jami' Al-Jawami* dan *Mughni Al-Labib;*
6. *Al-Allamah* Al-Habib Sayyid Husain bin Muhammad bin Husain Al-Hasbsyi (w. 1330 H/ 1911 M). Dadrinya, ia belajar beberapa kitab khusus tentang kitab *Shohih Al-Bukhori;*

7. *Mufti Asy-Syafi'i* di Makkah, Muhammad Said bin Muhammad Babasil Al-Hadromi (w. 1330 H/ 916 M), darinya ia belajar *Sunan Abu Dawud* (w. 275 H/ 888 M), dan *Sunan An-Nasa'i* (w. 1330 H/ 916 M);
8. *Sayyid* Ahmad Az-Zawawi (w. 1330 H/ 1911 M). Ia belajar *Syarh 'Uqud Al-Juman* dari *'Alim* ini;
9. *Syech* Muhammad Syarbani Ad-Dimyathi (w. 1321 H/ 1903 M). Ia belajar *Syarh ibn Al-Qasim 'ala Syatibiyah* dengannya. Ia juga mempelajari banyak kitab dalam bidang bacaan *Al-Qur'an.* Gurunya ini dikenal luas sebagai maha guru dalam disiplin ilmu Al-Qur'an;
10. Sayyid Muhammad Amin bin Ahmad Ridwan Al-Madani (w. 1329 H/ 1911 M). Di masjid Nabawi, ia menyelesaikan pembelajaran *Dala'il, al-Ahzab, Burdah,* dan *Al-Muwatta;*
11. Sayyid Abu Bakr bin Sayyid Muhammad Shato (w. 1310 H/ 1892 M). Tidak diragukan lagi, beliau adalah guru paling berpengaruh yang membentuk kepribadian dan masa depan Syech Mahfudz. Ia menyebutnya dengan *Syechona Al-Ajal wa Qudwatuna Al-Akkmal* (guru yang paling terhormat dan teladan yang sempurna). Syech Mahfudz juga diangkat sebagai anak angkat, sekaligus sebgai anggota keluarganya. Ia juga belajar sebagian ilmu agama Islam dari sang guru. Bahkan, Syech Mahfudz juga memperoleh Musnad Hadist dari sang guru (Sayyid Abu Bakr) yang memberikan ijazah di berbagai cabang ilmu pengetahuan (Tim Redaksi, 2014: 5-6).

Sebagai seorang ulama yang mempunyai banyak maha guru, Syech Mahfudz juga dikenal luas sebagai ulama yang haus akan beragam keilmuan. Berikut ini nama-nama kitab yang telah dipelajari Syeikh Mahfudz dari berbagai disiplin ilmu yang seluruhnya *bersanad* hingga penulisnya:

1) Tafsir

Syaikh Mahfudz At Tarmusi telah mengkaji beberapa kitab tafsir seperti *Tafsir Al Jalalain*, yang merupakan karya Imam Jalaluddin Al Mahalli (864 H) dan Imam Jalaluddin As Suyuthi

(911 H), *Tafsir Al Baidhawi* (691 H), *Tafsir Imam Al Fakhr Ar Razi* (626 H), *Tafsir Al Baghawi* (516 H), *Tafsir Al Khatabi As Syarbini* (977 H), juga Ad Dur Al Mantsur karya Imam As Suyuthi. Semua kajian Syeikh Mahfudz At Tarmusi terhadap kitab-kitab tersebut *bersanad* yang sampai kepada para penulisnya.

2) Hadits

Kitab-kitab hadits yang pernah dipelajari oleh Syeikh Mahfudz melingkupi *Al Jami' As Shahih* yang ditulis oleh Imam Al Bukhari (256), yang beliau simak 4 kali khatam dari Syeikh As Sayyid Abu Bakr Syatha. Beliau juga memiliki jalan periwayatan lain yang lebih pendek tentang kitab ini dari As Sayyid Husain bin Muhammad Al Habsyi. Selain *Shahih Al Bukhari*, beliau juga telah mempelajari *Shahih Muslim* (261 H), *Sunan Abu Dawud* (275 H), *Sunan At Tirmidzi* (279 H), *Sunan An Nasa`i* (303 H), *Sunan Ibnu Majah* (273 H), dengan bersanad.

Sanad hadits Syeikh Mahfudz juga sampai kepada para ulama mujtahid madzhab yang membukakan hadits. Adapun sana hadits Syeikh Mahfudz, di antaranya: 1) *Al Muwaththa' Imam Malik* (179 H) riwayat Yahya bin Yahya; 2) *Musnad Imam As Syafi'I* (204 H); 3) *Musnad Abu Hanifah* (200 H); 4) *Musnad Ahmad* (241 H); 5) *Mukhtashar Ibnu Abi Jamrah* (695 H); 6) *As Syifa` Qadhi Iyadh* (544 H); 7) *As Syamail At Tirmidzi*; 8) *Al Arba'in An Nawawiyah* (676 H); 9) *Al Jami' As Saghir Imam As Suyuthi*; 10) *Al Mawahib Al Qasthalani* (923 H). Dalam kitab sejarah, kitab *As Sirah Al Halabiyah* karya Ali Al Halabi (1044 H) serta *As Sirah* karya As Sayyid Ahmad Dahlan (1304 H), Syeikh Mahfudz juga memiliki sanadnya.

3) Fiqih

Beberapa kitab fikih yang dikaji oleh Syeikh At Tarmusi juga sanadnya menyambung kepada penulis. Di antaranya adalah *Tuhfah Al Muhtaj* dan karya Ibnu Hajar Al Haitami (964 H) lainnya. Selain itu, ada juga *Nihayah Al Muhtaj* dan lainnya dari karya Imam Ar Ramli, Al Iqna dan Mughni Al Muhtaj karya Khatib As Syarbini.

Periwayatan kitab-kitab karya Imam An Nawawi (676 H) dan Imam Ar Rafi'i (623 H) juga beliau miliki.

4) Ilmu Alat

Kitab-kitab ilmu alat yang dipelajari Syeikh Mahfudz juga diambil dari para ulama yang *sanad*nya sampai kepada penulis. Kitab-kitab tersebut, adalah *Matn Al Ajurrumiyah*, karya Muhammad As Shanhaji (723 H), *Al Alfiyah Ibnu Malik* (672 H), *Mughni Al Labib* karya Ibnu Hisyam (761 H), *Kitab Sibawaih* (180 H), *As Shihah* karya Imam Al Jauhari (393 H), *Al Qamus* karya Fairuz Abadi (816 H), *Talhis Al Miftah* karya Khatib Jalal Ad Din Al Qazwini (739 H), *Arus Al Afrah* karya Bahauddin As Subki (763 H), *Uqud Al Juman* karya Imama As Suyuthi, As Syathibiyah (590 H), *Syarh Al Baiquniyah*, karya Az Zurqani (1122 H), serta *Syarh An Nukhbah* karya Ibnu Hajar serta *Alfiyah Al Iraqi* (806 H) yang *disyarah* oleh Ibnu Hajar.

5) Ilmu Ushul dan Aqidah

Kitab-kitab ilmu ushul fiqih yang *sanad*nya dimiliki oleh Syeikh At Tarmusi juga bersambung kepada para penulisnya antara lain, *Al Waraqat* karya Imam Al Haramain (478 H), *Syrah Mukhtashar Ibnu Hajib* karya Adhad Ad Din Al Iji (756 H), *Minhaj Al Wushul* karya Imam Al Baidhawi, serta Jam'u Al Jawami' karya Taj Ad Din As Subki (771 H). Sedangkan dalam kitab aqidah seperti *Al Jauharah* karya Imam Al Laqani dan Al Umm Al Barahin karya Imam As Sanusi (895 H), Syeikh At Tarmusi juga memiliki sanadnya.

6) Akhlak dan Tashawuf

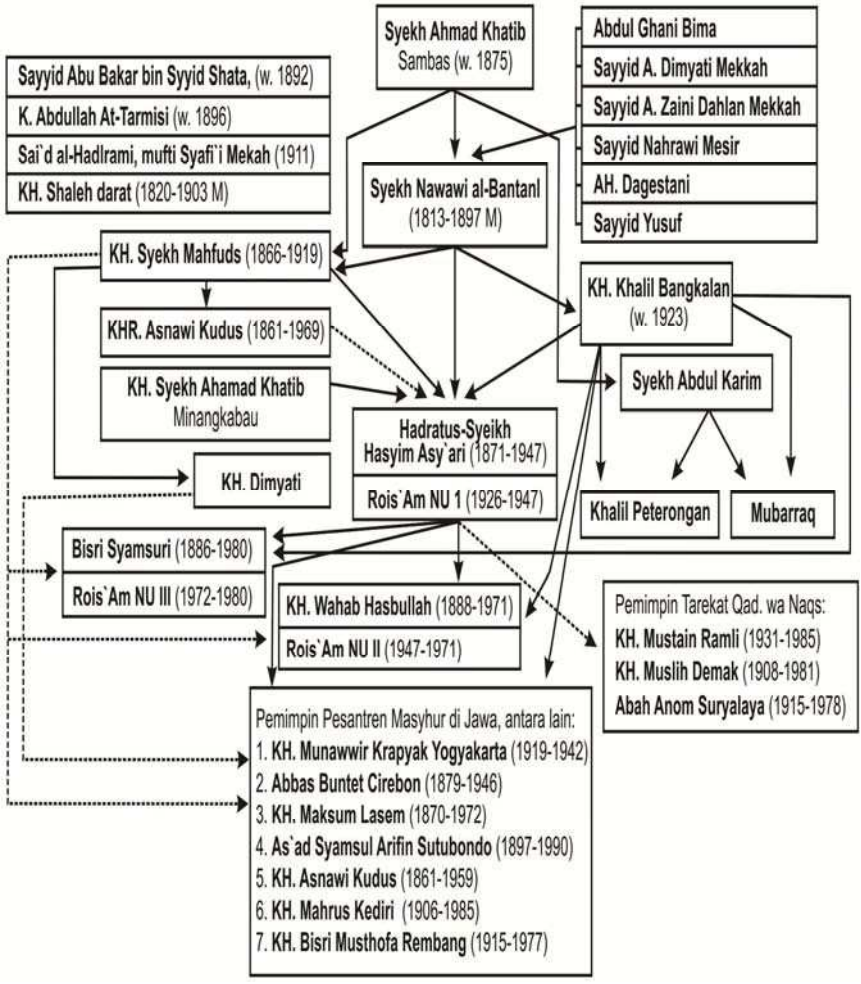
Kitab-kitab yang berkenaan dengan tashawuf dan akhlak seperti *Al Hikam* karya Ibnu Athaillah As Sakandari (709 H), *Ar Risalah* Al Qusyairiyah (475 H), *Minhaj Al Abdidin* dan *Al Ihya'* karya Imam Al Ghazali (505 H), *Awarif wa Al Ma'arif* karya Imam As Suhrawardi (632 H), Syeikh Mahfudz At Tarmusi juga memiliki sanadnya hingga para penulisnya.

Tidak hanya kitab, namun amalan-amalan juga sampai kepada para ulama, salah satunya adalah *hizb An Nawawi* yang diamalkan oleh

Imam Nawawi. Masih banyak kitab lainnya dimiliki periwayatannya oleh Syeikh Mahfudz At Tarmusi, karena banyak kitab yang tidak beliau sebutkan judulnya, namun beliau cukupkan dengan penulisnya, dengan menyebutkan semisal, "seluruh karya Imam Al Ghazali". Menurut berbagai sumber, ketekunan dan kesungguhan Syech Mahfud selama *nyantri* di Makkah dibuktikan dengan ber*mujahadah* dengan terjaga di malam hari, hingga terlihat kelebihan beliau dalam hadits dan ilmu-ilmunya. Kedalaman ilmu Syech Mahfud yang sudah mulai terlihat dalam keilmuan hadist, fiqih, ushul fiqih, dan ilmu qira'at menasbihkan dirinya ditunjuk oleh para gurunya untuk mengajar di Masjidil Haram. Syeikh Mahfudz pun kemudian mengajar di *Bab As-Shafa* Masjid Al Haram dan di rumah tempat ia tinggal. *Syahdan,* tempaan didikannya kemudian meretas para ulama khas, baik yang berasal dari tanah Jawa, maupun Arab, tanah kelahiran Nabi Muhammad Saw (Burhanudin, 2012: 116; Dimyathi, 2001: 37; Dhofier, 2011: 133).

Berikut ini adalah murid Syech Mahfud yang kemudian membuat jejaring keilmuan di nusantra, di antaranya adalah: 1) Kiai Raden Dahlan As Samarani (Semarang); 2) Kiai Muhammad Dimyathi At Tarmusi (Termas); 3) Kiai Khalil Al Lasimi (Lasem); 4) Kyiai Muhammad Hasyim bin Asy'ari Al Jumbani (Jombang) 5) Kiai Muhammad Faqih bin Abdi Al Jabbar Al Maskumbani (Maskumambang); 6) Kiai Baidhawi; 7) Kyiai Abdu Al Muhaimin putra Abdul Aziz Al Lasimi; 8) Kiai Nawawi Al Fasuruwani (Pasuruan); 9) Kai Abbas Buntet As Syirbuni (Cirebon); 10) Kiai Abdul Muhith bin Ya'kub As Sidarjawi As Surabawi (Sidoarjo-Surabaya); 11) Syeikh Muhammad Al Baqir bin Nur Al Jukjawi (Jogja); 12) Kiai Ma'shum bin Ahmad Al Lasimi (Lasem); 13) Kiai Shiddiq bin Abdillah Al Lasimi (Lasem); 14) Kiai Abdul Wahhab bin Hasbullah Al Jumbani (Jombang); 15) Syeikh Habibullah As Syanqithi (Arab Saudi); 16) Muhaddits Al Harmain As Syeikh Hamdan; 17) Syeikh Ahmad Al Mukhalilati; 18) Syeikh Umar bin Abi Bakr Ba Junaid Al Makki; 19) Syeikh Muhammad Abdul Baqi Al Ayubi Al Laknawi, dan ulama-ulama lainnya yang belum teridentifikasi (Dimyathi, 2001: 37-38; Dhofier, 2011: 136; Suparjo, 2012: 57).

Berikut ini gambar genealogi intelektual Syech Mahfud At-turmusi (w. 1338 H/1919 M) sebagaimana dikreasi oleh Suparjo (2012: 57) pengembangan lanjutan dari Zamakhsyari Dhofier (2011: 130) dan Abdurrahman Mas'ud (2006: 103) yang melahirkan ulama-ulama berpengaruh di nusantara.



Gambar 22. Jaringan Intelektual
Kiai-Kiai Pesantren Nusantara Masyhur Abad XIX-XX

Keterangan : ⟶ Guru utama saat di Masjidil Haram
⟶ Guru pelengkap saat di Masjidil Haram

Di samping turut membidani lahirnya ulama-ulama berpengaruh di akhir abab XIX dan abad XX Syech Mahfud juga dikenal sebagai ulama yang sangat *fuskha* (fasih) dalam menggunakan bahasa Arab, baik sebagai bahasa pengantar pengajaran di *Masjidil Haram*, maupun dalam kehidupan keseharian. Di samping itu, ia juga dikenal sebagai ulama yang mempunyai kecintaan terhadap bahasa ibu, sekadar contoh ia acap kali menggunakan bahasa Jawa untuk *intermezo* pada saat prosesi belajar-mengajar. Selain dikenal *fuskha* dalam berbahasa Arab, ia juga tergolong ulama yang produktif dan piawai dalam dunia penulisan naskah ilmiah. Sejumlah kitab *muktabaroh* telah diretas, di antaranya: 1) *Assyiqayah Al-Mardliyyah Fî Asmail Kutubil Fiqqiyyah;* 2) *Al Mankhiyyah Al-Khariyyah Wassyarahiyah*; 3) *Al Mauhibah Dzi Al Fadhl fi Hasyiyah Muqaddimah Ba Fadhal* (4 jilid); 4) *Manhaj Dzawil Nadhar Fisyarhilfiyyah Ilmilatsar*; 5) *Al Badrul Munir Fuqiraatil Ibni Katsir*; 6) *Tanwirul Syudur Fiqiraatilamrin*; 7) *Insyarail Fu'ad fiqiarati Hamzah Ruwayatilhulaf Wakhilad*;

8) *Ta'mimil Manafi' Fiqiraatinafiq*; 9) *Alfu'ad At-Turmusiyah Fi Asamilqiraatil Al-Asyriyyah*; 10) *Kifayah Al Mustafid li Ma Ala Asanid*; 11) *Is'af Al Mathali' bi Syarh Al Badr Al Lami' Nadzmi Jam'i Al Jawami'* (2 jilid); 12) *Alkhuluah Al-Fikriyyah*; 13) *Al-Risalah At-Turmusyiyyah*; 14) *Hasiyah Takammulah Al Minhaj Al Qawim* (1 jilid); 15) *Nail Al Ma'mul Hasyiyah Ghayah Al Wushul ala Lubb Al Ushul* (3 jilid); 16) *Al Manhaj Dzawi An Nadhr fi Syarh Alfiyah Al Atsar;* 17) *Ghunyah At Thalabah bi Syarh At Thayyibah fi Al Qaira'at Al Asyrah* (1 jilid) dan masih banyak karyanya yang belum sempat diterbitkan (Dimythi, 2001: 37; Muhammadun, 2012: 26). Berikut ini akan dipaparkan silsilah isnad Syech Mahfud dalam bidang hadis hingga Imam Al-Bukhari adalah sebagai berikut:

Tabel 20. Isnad Ilmu Hadist Syech Mahfud At-Tarmasi

1	Syech Mahfudz bin Abdullah At-Tarmasi (w. 1338 H)	2	Syech Muhammad Syato Al-Makky (w. 1310 H)

3	Syech Ahmad Zaini Dahlan	4	Syech Utsman bin Hasan Ad Dimyathi
5	Syech Muhammad bin Hasan Ali Asy-Syanwani	6	Syech Isa bin Ahmad Al-Barawi
7	Syech Muhammad Ad-Dafri	8	Syech Salim bin Abdullah Al-Basri
9	Syech Abdullah bin Salim Al-Basri	10	Syech Muhammad bin Ala Ad-Din Ad-Dabili
11	Syech Salim Muhammad bin As-Shanhuri	12	Syech An-Najm Muhammad bin As-Shanhuri
13	Syech Islam Zakaria bin Muhammad Al-Anshari	14	Syech Al-Hafidz Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqalani (w. 852 H)
15	Syech Ibarahim bin Ahmad bin Talib Al-Hajar (w.733 H)	16	Syech Abu Al-Abbas Ahmad bin Talib Al-Hajar (w.733 H)
17	Syech Husain Al-Mubarik Az-Zubaidi	18	Syech Al-Hambali (w. 631 H)
19	Syech Abu Al-Waqt Abdu Al-Awwal bin Isa As-Sijistani	20	Syech Abu Al-Hasan Abdurrahman bin Mudhoffar bin Dawud Ad-Dawudi
21	Syech Abu Muhammad Abdullah bin As-Sarasykhi	22	Syech Abu Abdullah Muhammad bin Yusuf bin Matar Al-Faribari
23	Syech Al-Imam Al-Hafidz Al-Hujja' Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim Al-Bikhari (w. 252 H)		

Sebagai seorang *musnid* dan *muhaddits*, Syech Mahfudz memperoleh pengakuan untuk mentransfer koleksi Hadits tidak hanya dari Bukhari tetapi juga dari para pemberi ijazah lainnya. Para ulama tersebut beserta karya-karyanya adalah sebagai berikut:

Tabel 21.Isnad Ilmu Hadist Syech Mahfudz At-Tarmasi Riwayat Lain

1	Shohih Muslim (w. 261)	2	Sunan Abu Dawud (w. 275 H)
3	Sunan At-Tirmidzi (w. 279 H)	4	Sunan An-Nasai (w. 303 H)
5	Sunan Ibnu Majjah (w. 273 H)	6	Muwatta' Malik bin Annas (w. 179 H)
7	Musnad As-Syafi'i (w. 204)	8	Musnad Imam Abu Hanifah (w. 150 H)
9	Musnad Imam bin Hanbal (w. 241 H)	10	Mukhtasor bin Abu Jumrah (w. 659 H)
11	Arba'in An-Nawani (w. 676)	12	Aljami' Assoghir oleh Ali bin Ibrahim Al-Halabib (w. 1044 H).

Kelebihan Syeikh Mahfudz dikenal di berbagai kalangan, dari ketawadhu'an hingga kebaikan akhlak. Beliau juga tidak terlibat hal-hal yang tidak berguna. Datang dari Jawa ke Tanah Suci dengan perbekalan seadanya. Beliau juga dikenal sebagai *alim* yang *wara'*. Rumah beliau banyak didatangi para pencari ilmu, baik untuk sekedar mengucap salam, maupun untuk mencari ilmu. Beliau wafat di Makkah di tanggal 1 Rajab, sesaat sebelum adzan Maghrib hari Ahad, malam Senin tahun 1336 H. Jenazahnya kemudian diantar oleh banyak orang, dan dimakamkan di pemakaman *al Ma'la*. Ia meninggalkan satu anak, yakni kiai Muhammad bin Mahfudz.

Dalam konteks yang lebih luas, genealogi keilmuan Pondok Tremas pada hakikatnya bersandar pada KH. Abdul Manan itu sendiri yang berguru kepada KH. Hasan Besari Ponorogo sebagaimana telah dijelaskan di bab-bab sebelumnya. Hanya saja hingga laporan ini ditulis belum ditemukan fakta sejarah yang kuat tentang siapakah guru KH. Hasan Besari itu sendiri. Dengan demikian, genealogi keilmuan Pondok Tremas pun terhenti pada KH. Hasan Besari dan KH. Abdul Manan, tidak lebih dari itu. Kesulitan pelacakan historis ini lebih dikarenakan budaya literasi di medio 1830 M tidak tumbuh kembang secara baik.

Kondisi itu, di perparah pula dengan adanya penjajah Belanda yang mengeksploitasi pelbagai sumber kehidupan di nusantara, khususnya di tanah *perdikan Pacitan* dan sekitar.

B. Respon Pondok Tremas Terhadap Modernisasi

Seperti digambarkan Steenbrink, ketika diperkenalkan lembaga pendidikan yang lebih teratur dan modern, lembaga pendidikan tradisional, surau misalnya, ternyata tidak begitu laku dan banyak ditinggalkan siswanya (Steenbrink, 1986: 63). Rupanya gambaran itu hingga kini masih berlaku, bahkan gejalanya begitu massif dan menjadi-jadi. Dunia pesantren, khususnya pesantren tradisional seolah kehilangan "penggemar", dan peminat. Seperti telah diulas pada pembahasan sebelumnya, bahwa mereka yang memasuki pesantren mayoritas terpaksa atau dipaksa oleh kedua orang tuanya. Alasan kenakalan dan susah diatur merupakan mayoritas pokok persoalan kenapa mereka "dibuang" ke pesantren, sehingga *in-put* pesantren dipenuhi manusia-manusia "buangan". Walau masih ada sebagian kecil dari mereka yang kemudian tercerahkan kemudian bersungguh-sungguh menjadi santri, tetapi santri kategori seperti itu relatif kecil. Parahnya lagi, sejumlah orang tua modern menganggap pesantren tradisional sebagai "tempat rehabilitasi" mental. Praktis, setelah putra-putri mereka telah "sembuh" atau "berubah' dari perilaku keburukan moral dan tingkah laku, mereka sudah puas dan mengizinkan, bahkan mengajak putra-putrinya kembali ke rumah mereka. Di Pondok Tremas, fenomena seperti itu pun menggejala, bahkan di akhir-akhir ini seolah menjadi *tren.* Muaranya, *input* santri baru tidak berkualitas, ujungnya proses pendidikan tidak dapat dipacu secara cepat, dan *out-put* lulusan pesantren kurang memuaskan. Dampaknya, ketidakmatangan alumni dalam menyerap dan menguasai keilmuan di pesantren, nantinya berpengaruh secara signifikan terhadap kualitas pembinaan alumni kepada masyarakat di masa-masa yang akan datang.

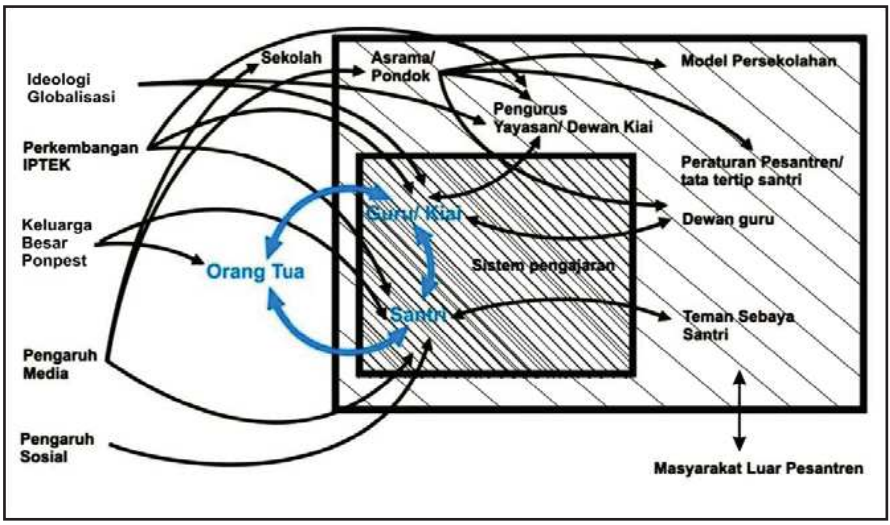
Ketidaktertarikan masyarakat, khususnya para orang tua, dan calon santri terhadap pondok pesantren pada hakikatnya merupakan ekses globalisasi yang tengah mendera kehidupan berbangsa dan ber-

negara. Dalam konteks itu, globalisasi bisa menjelma menjadi peluang (opportunity), bisa pula tantangan (challenge) bagi pendidikan Islam, tak terkecuali bagi pendidikan Pondok Tremas. Posisi pendidikan Islam yang perlu dipertahankan adalah sikapnya yang tetap selektif, kritis dan terbuka dengan sikap eksklusif, atau terseret arus global, sehingga mengikis identitas pendidikan Islam itu sendiri. Menutup diri atau membuka kran bagi hadirnya arus global, keduanya mengandung konsekuensi. Pendidikan Islam hendaknya dapat kembali kepada sumber "lokalnya" yang autentik, yakni Alqur'an dan Hadis, sambil memperluas wawasan terhadap kemajuan zaman, modernitas, dan temuan sains dan teknologi, sedemikian hingga pembaharuan pendidikan Islam tidak mulai dari nol lagi (Assegaf, 2004: 21).

Bentuk antisipasi Pondok Tremas terhadap globalisasi dan modernisasi telah dilakukan dari jauh-jauh hari. Lahirnya "pencangkokan" pendidikan formal di pesantren pada hakikatnya merupakan upaya nyata dari hal itu. Terhitung sejak 1952 retasan MTs Salafiyah dan MA Salafiyah—setara SMP dan SMA—sudah terlahir dari garba Pondok Tremas. Itu maknanya, para kiai sudah memikirkan dan mempersiapkan arus perubahan sosial sejak lama. Eksistensi pendidikan formal di lingkungan Pondok Tremas yang dimulai pada tahun 1952 seolah mempertegas keberpihakan para kiai terhadap modernisasi, sekaligus tanggap atas kebutuhan masyarakat sekitar atas pendidikan formal.

Point terpenting yang harus digarisbawahi adalah pendidikan formal yang ada di Pondok Tremas terdapat keunggulan dan kekhasan dibandingkan pendidikan formal lainnya. Setidaknya ada enam keunggulan dan kekhasan, yaitu: 1) kedalaman pendidikan agama dan nilai-nilai akhlakul karimah yang dilekatkan, sekaligus ditanam secara mendalam pada jiwa peserta didik (santri) dalam kehidupan keseharian; 2) semua nilai-nilai pengetahuan umum senantiasa dihubungkan dengan filsafat ketuhanan, khususnya filsafat keislaman; 3) para santri dapat mengaplikasikan keilmuan secara langsung dengan didampingi oleh guru (ustad) dalam kehidupan keseharian pesantren; 4) intensitas interaksi antara santri, guru, dan kiai sangat cair, sehingga dapat mempercepat transformasi pengetahuan; 5) terwujudnya proses

learning to know, learning to do, learning to be, dan learning to life together secara simultan dan sinergi, sehingga dapat membentuk karakter dan mentalitas santri yang lebih baik. Adapun sinerginitas pengajaran pendidikan agama dan pendidikan formal yang berlangsung di Pondok Tremas adalah sebagai berikut:



Gambar 23. Sinerginitas Pengajaran Agama dan Pendidikan Formal

Keterangan: diadaptasi dan dikembangkan dari pemikiran Peter Senge *A Fifth Discipline Schools That Learn,* 2012.

Berdasarkan gambar tersebut di atas, menunjukkan bahwa proses pendidikan agama dan pendidikan umum berlangsung sangat harmoni dan sinergi. Pendidikan formal dan non formal (pendidikan kepesantrenan) berjalan saling mengisi dan melengkapi. Walaupun demikian, sinerginitas dan harmonisasi keduanya sarat dengan pertautan, sekaligus pergumulan pelbagai aspek kepentingan sebelum dikanalisasi dan menjadi nilai bersama dalam pendidikan formal dan pendidikan non formal di Pondok Tremas. Aspek mempengaruhi pendidikan formal dan non formal di Pondok Tremas di antaranya; 1) gempuran ideologi globalisasi yang menyergap paradigma berfikir masyarakat serba matematis, kapitalistik, dan pragmatis; 2), masifnya perkembangan IPTEK; 3) beragamnya pandangan keluarga besar pondok pesantren (alumni, *durriyah* kiai di luar pondok); 4) pengaruh

media (cetak, elektronik, dan digital) yang mempengaruhi kehidupan sosio kemasyarakatan; 5) pengaruh sosial kemasyarakatan melalui pertukaran informasi dan budaya; 6) budaya luar pesantren. Pelbagai aspek tersebut, kemudian menjalar dan mengubah paradigma santri dan wali santri sebelum memasuki bilik-bilik pesantren. Setelah secara resmi calon santri terdaftar menjadi santri, melalui beragam aktifitas dan pengajaran ia kemudian mendapatkan nilai-nilai baru baik dalam bidang agama, maupun pengetahuan umum.

Di sinilah kemudian peranan orang tua (wali santri), santri, dan guru (ustad) secara inten membimbing, membombong dan mendidik sesuai dengan kewenanan serta tanggung jawabnya masing-masing. Garis arsiran tebal ruang kelas, atau ruang pengajaran mengandung makna sejatinya dewan guru berserta para kiai, dan proses pengajaran merupakan penentu keberhasilan seorang santri, sedangkan arsiran agak renggang di lingkungan komplek pondok meliputi asrama pondok, pengurus yayasan, regulasi pondok, dewan guru non pengajar, dan teman sebaya adalah penunjang skunder keberhasilan santri dalam berpendidikan di pondok. Di samping itu, ideologi globalisasi, IPTEK; keluarga besar pondok pesantren; pengaruh media (cetak, elektronik, dan digital); pengaruh sosial kemasyarakatan dan budaya luar pesantren merupakan penunjang yang sifatnya tersier, sehingga pengaruhnya tidak terlalu signifikan terhadap keberhasilan keilmuan santri.

Dalam konteks itu, sadar akan sulitnya menghadapi gempuran arus modernisasi di dunia pesantren, khususnya di Pondok Tremas, KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim membuat strategi nyata, yakni membagi tugas dan tanggung jawabnya untuk menjaga kedalaman Pondok Tremas, sekaligus merespon arus globalisasi, di antaranya:

1. KH. Fuad Habib Dimyathi: Penjaga Kedalaman Pesantren dalam Gerak Perubahan Sosial

Setelah KH. Habib Dimyathi meninggal pada tahun 1998, kepemimpinan Pondok Tremas kemudian diserahkan kepada KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Harist Dimyathi laiknya telah

dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Catatan terpenting, duet Gus Fuad dan Gus Lukman seolah membantah tesis yang berkembang selama ini bahwa para kiai di pesantren tradisional cenderung individualis dan otoritatif. Realitas yang diperagakan Gus Fuad dan Gus Lukman justru sebaliknya, keduanya sangat padu, dan jelas pembagian tugas, tanggung jawab serta wewenangnya. Jika, KH. Fuad Habib Dimyathi dibebani untuk menjaga kedalaman pesantren, terkait dengan urusan domestik kepesantrenan, sebaliknya KH. Lukman Harist Dimyathi diserahi sebagai jangkar, sekaligus penggerak pelbagai modal yang dimiliki Pondok Tremas yang berasal dari luar.

Alih kata, urusan dapur pesantren diserahkan kepada KH. Fuad Habib Dimyati, sedangkan urusan pangupo jiwo (networking dan relasi luar) diamanahkan kepada KH. Lukman Harist Hakim. Uniknya, keduanya dapat memainkan perannya tidak kaku dan fleksibel (sholikun likulli zamani wamakani). Keduanya, terkadang secara bergantian bertukar posisi. Adakalanya Gus Fuad menjadi striker, adakalanya ia juga memerankan diri sebagai stopper yang pas bagi Gus Lukman. Demikian juga dengan Gus Lukman, ia sesekali menjadi striker, sekaligus stopper yang ulung bagi Gus Fuad. Praktis, duet keduanya laiknya sebuah harmoni musikalitas yang sangat padu.

Sebagai seorang jangkar penjaga kedalaman Pondok Tremas, KH. Fuad Habib Dimyathi merupakan sosok yang karismatik, mumpuni dan berwibawa. Ia dilahirkan pada tanggal 4 April 1966 di Pacitan dari pasangan KH. Habib Dimyathi dengan Nyai Samsiyah. Putra keempat KH. Habib ini dikenal sebagai sosok yang sangat bersahaja. Pernikahan Gus Fuad dengan Nyai Inayah berbuah manis, sebab darinya dikaruniai empat buah hati, yakni Miya, Armi, Afifah, dan Ataya. Putra keempat dari delapan bersaudara ini, dikenal sangat dekat dengan para santrinya. Walau demikian, karisma dan kewibawaan Gus Fuad acap kali membuat sejumlah santri segan dan canggung. Bahkan, beberapa alumni dan pengurus pondok berkelakar, "jika menginginkan bertamu, atau menghadap Gus Lukman dapat membuat janjian terlebih dahulu melalui SMS-an (Short Message Service), namun hal itu tidak berlaku kepada Gus Fuad, sebab jika menginginkan bertamu harus langsung

menghadap ke rumah yang bersangkutan. Ketika ditanya lebih lanjut alasan tentang hal itu, para alumni dan ustad berterus terang, mereka mengatakan segan dan takut jika yang bersangkutan tersinggung."

Namun demikian, berdasarkan pengamatan yang dilakukan selama proses penelitian menunjukkan, bahwa keengganan sejumlah alumni, atau ustad dalam berinteraksi melalui mobil phone dengan Gus Fuad lebih dikarenakan ketidakbiasaan sang kiai (Gus Fuad) dalam menggunakan media mobil phone dalam berinteraksi dengan para alumni, atau ustad. Bukan dikarenakan yang bersangkutan marah ketika ada santri, alumni atau ustad menelphon terlebih dahulu sebelum bersilaturrahmi. Atas dasar itulah, warga pesantren lebih memilih sowan langsung ke rumah sang kiai, tanpa terlebih dahulu mengirimkan SMS kepada yang bersangkutan.

Dalam perspektif Gus Fuad, modernisasi dimaknai sebagai hal baru yang baik, sepanjang dapat memanfaatkan hal baru tersebut dengan bijak. Namun, jika tidak bisa memanfaatkannya, justeru ia akan menjadi penghancur kemanusiaan secara nyata. Dengan kata lain, modernisasi merupakan tantangan, sekaligus peluang bagi kehidupan dunia pesantren. Tantangan yang dimaksud adalah banyak hal yang disuguhkan modernisasi dan globalisasi dengan pelbagai efek positif serta negatifnya, tetapi itu semua tidak mudah diaplikasikan jika tidak memiliki ilmu yang cukup, sedangkan peluangnya warga pesantren dapat lebih mudah memanfaatkan pelbagai hal yang ditawarkan anak zamannya, tidak sesulit di masa lalu. Hanya saja harus dapat memilah-milah mana yang maslahah (baik, dan bermanfaat), dan mana yang mahdzorat (tidak baik, dan tidak ada manfaatnya) bagi kehidupan manusia.

2. KH. Lukman Harist Dimyathi: Jangkar Penggerak Gerbong Modal Pesantren dalam Percaturan Global

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, KH. Lukman Harist Dimyathi merupakan sosok yang menjadi jangkar penggerak gerbong modal pesantren dalam percaturan global. Ia lahir di Pacitan, tanggal 19 April 1969 dari pasangan KH. Harist Dimyathi dengan Nyai

Hadiyyah. Sejak kecil, pendidikan Gus Lukman langsung dibawah kendali bimbingan sang ayah. Kemudian sewaktu remaja, Gus Lukman melanjutkan *Ijtihad Ilmiah* mondok ke Pesantren Langitan Tuban, Jawa Timur. Di Dusun Mandungan, Desa Widang, Kecamatan Widang, Kabupaten Tuban ini, ia nantinya mematangkan keilmuannya, sebagai bekal menapaki kepemimpinan di Pondok Tremas. Suami dari Nyai Umu Aiman ini dikaruniai empat orang anak, yakni Zahro, Mus'ab, Zamzam, dan Mizab.

Sebagai jangkar penggerak gerbong pesantren, Gus Lukman acap kali bersinggungan dengan banyak orang. Mulai dari masyarakat biasa, pengusaha, pejabat pemerintahan, bahkan para politisi. Skalasi politik 2014, seolah menjadi pertanda yang jelas bahwa eksistensi Pondok Tremas, khususnya Gus Lukman sebagai seorang jangkar penggerak gerbong pesantren sangat diperhitungkan. Intensitas para tamu—kebanyakan para politisi, baik skala lokal, regional, maupun nasional (calon anggota DPRD, DPD, DPR RI)—yang datang sangat massif jumlahnya. Hampir setiap hari rumah Gus Lukman, tak terkecuali Gus Fuad di *sowani* (di datangi) para politisi. Motif mereka hampir sama, yakni melakukan safari politik, minta do'a dan dukungan politik. Lebih dari itu, ada beberapa calon bakal Presiden juga menyambangi kediaman Gus Lukman. Sebut saja, anggota DPRI Dhita Indah dari partai PKB, Prof. Dr. Mahfud MD, Akbar Tanjung, ketua umum Partai Persatuan Pembangunan, Surya Dharma Ali, Menteri Pendidikan Muhammad Nuh, dan pejabat-pejabat teras Jakarta hampir tidak pernah alfa setiap tahun bersafari politik ke Pondok Tremas.

Praktis, *moment* pemilihan anggota legislatif (Pileg) 9 April dan pemilihan presiden (Pilpres) 7 Juli 2014 seolah menjadi tahun politik yang sesungguhnya bagi keluarga besar Pondok Tremas. Sebab, tradisi warisan para *salafunassolih* (para leluhur) dari masa ke masa telah menancapkan pilar-pilar kebersamaan, pemersatu umat Islam *(rahmatan lil'alamin)*, tanpa memihak golongan, sekte, dan politik mana pun. Pondok Tremas pun menempatkan dirinya sebagai "rumah besar umat Islam", independen, sekaligus *non blok*.

Dalam konteks itu, Gus Lukman, sebagai jangkar gerbong Tremas bertugas untuk mengkomunikasikan dan mengkanalisasikan semua kelompok yang berkepentingan tersebut, agar tidak mempengaruhi politik independensi Pondok Tremas. Di samping itu, ia pun bertugas membangun, menjalin, sekaligus menjaga relasi agar dapat ikut serta membangun Pondok Pesantren dengan cara-cara yang *maslakhah*.

3. Keluarga Besar Kiai Pondok Tremas: Menjaga Sendi-Sendi Keadaban Pesantren

Laiknya, sebuah kehidupan bahtera rumah tangga, Pondok Pesantren juga dipenuhi dinamika. Pasang surut gelombang, terpaan badai, bahkan terjangan ombak sering kali datang menyapa. Pelbagai likaliku persoalan pengelolaan Pondok Tremas pun seolah mendewasakan, sekaligus mematangkan keluarga besar Tremas, utamanya mengurai, kemudian mencari pemecahan masalah. Peranan keluarga besar Tremas, selain Gus Fuad dan Gus Lukman pada hakikatnya bertugas sebagai penjaga sendi-sendi keadaban pesantren. Persoalan-persoalan yang acap kali muncul di pondok setidaknya ada dua hal, yakni persoalan yang berasal dari internal pondok dan berasal dari luar pondok (eksternal). Pelbagai permasalahan dari kedalaman pondok (internal) pada umumnya merupakan persoalan klasik, ala pesantren. Secara normatif persoalan internal dapat dibagi menjadi empat matra, yaitu: 1) persoalan administratif; 2) persoalan prilaku santri; 3) persoalan kualitas akademik santri, dan; 4) persoalan antar keluarga besar Pondok Tremas tentang pandangan filosofis arah dan gerak pesantren itu sendiri.

Pertama, persoalan administratif, persoalan ini merupakan masalah utama santri di Pondok Tremas yang dihadapi dalam keseharian keluarga besar Tremas. Kebutuhan santri akan pemenuhan kebutuhan fisiologis, makan minum, tempat buang hajat, dan kamar pemondokan yang layak huni adalah deret persoalan yang dihadapi oleh keluarga besar Tremas. Persoalan administratif makan minum bisa dikatakan persoalan *laten*, hampir setiap saat santri mengalami persoalan ini. Hal ini tentu sangat manusiawi, sebab kebanyakan santri di lima tahun terakhir ini lebih banyak memilih *majek*—kebutuhan makan minum

santri dimasakkan orang lain—daripada masak sendiri. Memang ada sebagian santri yang tetap masak, namun jumlahnya tidak banyak.

Persoalan administratif ini muncul ketika jatuh tempo pembayaran, tetapi para santri terlambat membayarnya. Alasannya, ada yang belum dikirim oleh keluarganya, atau ada yang sudah habis buat beli *jajan* di luar. Kondisi semacam ini tentunya membuat "si empunya warung" (keluarga besar Tremas) menjadi bingung, sebab harus setiap hari membeli bahan masakan. Belum lagi harga sembako beralih harga, akibat resesi inflasi ekonomi, dan si empunya warung *tidak sampai hati* menaikkan harga. Di sisi yang sama, pemenuhan dan pemeliharaan sarana prasarana fisik, sebut saja toilet, kamar pemondokan santri yang layak huni acap kali menguras keuangan pondok, padahal uang kas jumlahnya terbatas sehingga para kiai pun mengeluarkan sejumlah uang pribadi untuk memenuhi itu semua. Praktis, kondisi yang demikian ini membutuhkan kebesaran jiwa dan keluhuran budi dari seluruh keluarga besar kiai.

Kedua, persoalan prilaku santri. Hitrogenitas *input* pesantren menjadikan persoalan tersendiri di kalangan pesantren, tak terkecuali Pondok Tremas. Label pesantren sebagai "bengkel kemanusiaan" yang menampung semua santri dari beragam lapisan masyarakat seolah menjadi residu kehidupan pesantren itu sendiri. Apalagi lima tahun terakhir jumlah santri Pondok Tremas kurang lebih dua ribuan. Praktis, persoalan prilaku santri datang silih berganti. Sebut saja, kenakalan santri, tindakan amoral santri, pelanggaran tata tertib, prilaku *ghasab,* hingga kasus-kasus pencurian yang dilakukan oleh oknum santri lazim sekali terjadi. Fenomena seperti itu, merupakan tampilan nyata dari kehidupan Pondok Tremas, dan juga tidak menutup kemungkinan terjadi di pondok-pondok pesantren lainnya.

Ketiga, persoalan kualitas akademik santri. Di ranah inilah pada hakikatnya menjadi persoalan yang sangat krusial bagi Pondok Tremas. Harus diakui kualitas akademik santri belakangan ini mengalami penurunan kualitas lulusan. Jika, di era awal perintisan hingga akhir tahun 90-an Pondok Tremas dikenal masyarakat luas sebagai pesantren tua yang santri dan ustad-ustadnya menguasai kedalaman kitab kuning,

namun dewasa ini kualitas santri dan tenaga pengajar tidak sebaik di masa lalu. Tepatnya, era kepemimpinan KH. Dimyathi hingga duet kepemimpinan KH. Habib Dimyathi dan KH. Harist Dimyathi. Kondisi semacam ini sebagai akibat nyata dari imbas kehidupan modern. Dorongan kehidupan modern yang serba material, menyebabkan paradigma berpikir yang *instan*, hedonisme dan pragmatis. *Alhasil,* masyarakat luas, khususnya anak-anak muda di usia produktif tidak ada yang berminat untuk memasuki dunia pondok pesantren. Apalagi anak-anak muda yang *genius* bisa dipastikan tidak tertarik untuk menjadi santri. Sebab, dalam perspektif anak-anak muda, dunia pesantren tidak menjanjikan harapan, laiknya dunia persekolahan yang "penuh masa depan". Tak ayal, "keseksian" dunia persekolahan mengalahkan "kesenduhan pondok pesantren". Parahnya lagi, dunia pesantren, tak terkecuali Pondok Tremas mendudukkan dirinya sebagai 'bengkel peradaban" sebagaimana diuraikan sebelumnya.

Konsekuensi logis dari kebijakan tersebut, *input* santri Pondok Tremas menjadi hitrogen. Bahkan, cenderung dipenuhi santri yang "nakal", bermasalah, dan tidak mempunyai kecukupan intelektual. Ujungnya, pesantren sebagai *garba* reproduksi ulama menjadi kehilangan *bibit-bibit* unggulan, sehingga gagal mencetak alumni-alumni (ulama) unggulan. Alumni-alumni pesantren *(out put)* pun dipenuhi alumnus yang biasa, tidak istimewa. Di area inilah, lantas keluarga besar Tremas menjaga sendi-sendi keadaban Pondok Tremas dengan mengirimkan putra-putrinya *(gus,* atau *ning) mondok* di pelbagai pesantren yang representatif. Tujuannya, agar kelak mereka dapat menggantikan peran dan tanggung jawab keluarga besar pesantren melanjutkan estafet kepemimpinan Tremas. Selain itu, mereka secara sengaja dipersiapkan untuk menjaga kualitas keilmuan di Pondok Tremas, sekaligus keadaban nilai-nilai keislaman yang dibangun oleh *salafunassholih* terdahulu.

Keempat, persoalan antar keluarga besar Pondok Tremas tentang pandangan filosofis arah dan gerak pesantren itu sendiri. Tidak dapat dipungkiri, hingga kini tarik menarik antar keluarga besar Tremas tentang *platform salafiyyah* (tradisional) versus *khalafiyyah* (modern)

terus berproses di dalam tubuh internal pesantren. Masing-masing kiai mempunyai pandangan yang berbeda tentang apakah harus tetap menjadikan Pondok Tremas sebagai pondok *salafiyyah,* ataukah bermetamorfosis menjadi pondok *khalafiyyah.* Penafsiran *adigium* kalasik tentang *almukhafadhatu ala qodimissholih wal ahdzu biljadidil ashlah* (menjaga hal lama yang baik, dan mengambil hal baru yang lebih baik) masih diperdebatkan. Bahkan, eksistensi *community college* sekolah vokasional yang didirikan di dalam Pondok Tremas disikapi beragam oleh keluarga besar Tremas.

Polemik itu, kemudian dicarikan jalan keluar dengan mendirikannya menjauh dari komplek masjid pondok. Bahkan, Gus Lukman menjelaskan, bahwa pondok Tremas tetap konsisten sebagai pesantren *salafiyah,* makanya sekolah vokasional--imbas dari *wal ahdzu* (pengambilan tradisi baru yang lebih baik)—ditempatkan keluar dari komplek pondok. Secara tersirat, kondisi seperti itu seolah sebagai jalan keluar yang *maslakhah* bagi keluarga besar Pondok Tremas. Kepastian tentang hal ini, nampak jelas tergambar di raut muka Gus Lukman tatkala saya menanyakan lebih dalam tentang kondisi itu. Dalam konteks itu, keluarga besar Tremas pun akhirnya "saling menjaga", sehingga nilai-nilai keadaban Tremas (kerukunan, kebersamaan) yang selama ini terbangun tetap harmoni dan lestari.

Selain keempat faktor internal (kedalaman) pondok pesantren tersebut, faktor eksternal juga tidak kalah intensnya dalam mempengaruhi dinamika Pondok Tremas. Ekses modernisasi merupakan faktor eksternal yang paling menguras energi pengelola Pondok Pesantren. Sebab, modernisasi cenderung mengubah mentalitas manusia, tak terkecuali warga pesantren (santri, pengurus, ustad, kiai, keluarga kiai). Degradasi moral, pragmatisme, hedonisme, materialistis, perubahan tingkah laku dari sosialis menjadi individualis, dan prilaku koruptif merupakan deret persoalan yang belakangan ini menimpa kemanusiaan dari entitas manusia, termasuk mereka di kalangan akar rumput *(grass root)*.

Kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme di kalangan pejabat pemerintah bahkan masyarakat kecil secara tak langsung merupakan imbas

nyata modernitas itu sendiri. Bahkan, Samuel Huntington dalam bukunya *Political Order in Changing Society*--buku ini diterjemahkan menjadi "Tertib Politik di Dalam Masyarakat yang Sedang Berubah"--di samping modernisasi menjanjikan perubahan tetapi juga yang tidak kalah ironisnya, modernisasi melakukan pembiakan perilaku korupsi. Kondisi seperti itu, membuat keluarga besar Tremas menjadi gelisah dan prihatin. Pelbagai langkah-langkah strategis telah ditempuh untuk mengatasi ekses negatif dari modernisasi agar tidak menjalar ke dalam bilik-bilik pesantren. Sebut saja, keluar besar Tremas telah mendudukkan diri mereka sebagai *cultural broker* (pialang budaya) ala Clifford Geertz, sekaligus memerankan diri mereka laiknya teori Hiroko Horikoski, yakni menjadi agen yang aktif dalam melakukan seleksi atas nilai-nilai dari beragam arus informasi, serta membiakkan virus-virus positif keislaman ala pesantren.

Gambaran itu semua dapat diamati secara nyata atas adanya kebijakan Pondok Tremas yang melarang para santri membawa *hand phone* dan *televisi* di pondok pesantren. Di samping itu, kontak langsung santri dengan lingkungan luar juga diawasi secara ketat. Upaya-upaya tersebut, pada hakikatnya merupakan bentuk nyata keluarga besar Tremas dalam menjaga sendi-sendi keadaban Pondok Tremas.

4. Santri: Penerus dan Pelestari Kehidupan Jiwa Kepesantrenan

Adalah sebuah kelaziman, kualitas suatu pesantren terpantulkan pada kualitas santri itu sendiri. Santri dapat diibaratkan sebagai penerus keilmuan sang kiai. Bahkan, kebanyakan santri juga mewarisi ideologi, pandangan, sikap hingga tabiat-tabiat yang dipraktikkan dari sang kiai. Eksistensi Pondok Tremas, juga pondok pesantren lainnya pada hakikatnya tergantung pada kualitas santri itu sendiri. Bukan tergantung pada kuantitas, jumlah santrinya.

Barometer alat ukur kualitas sebuah pesantren pun biasanya dilihat sejauh mana alumni pesantren tersebut, berhasil mendudukkan dirinya sebagai kiai baru, atau menjadikan dirinya bermanfaat di komunitasnya. Menurut pengertian yang dipakai dalam lingkungan orang-orang pesantren, seorang alim hanya bisa disebut kiai bilamana memiliki

pesantren dan santri yang tinggal dalam pesantren untuk mempelajari kitab-kitab klasik. Oleh karena itu, santri merupakan elemen penting dalam suatu lembaga pesantren (Dhofier, 2011: 88). Pada umumnya santri dibagi menjadi dua, yaitu santri *mukim* dan santri *kalong* (Dhofier 2011: 89, Dirdjosanjoto, 2013: 162, Sukamto, 1999: 89). Pembagian seperti itu pun berlanjut hingga kini.

Namun demikian, pembagian santri tersebut di atas, perlu ditinjau ulang kembali. Sebab, perkembangan dan kemajuan zaman berpengaruh secara signifikan pula terhadap perkembangan pondok-pondok pesantren. Laiknya disebutkan di awal bab sebelumnya, bahwa klasifikasi pondok pesantren di era modern telah mengalami perubahan kategorisasi menjadi empat model, yakni: 1) pondok *salafiyah*; 2) pondok *khalafiyah*; 3) pondok gabungan *salafiyah-khalafiyah*; 4) pondok virtual (pondok pesantren dunia maya). Atas dasar itulah, klasifikasi santri yang dulunya hanya dibedakan menjadi dua,-- *santri mukim* dan *santri kalong*--berubah menjadi empat, yakni *santri mukim, santri kalong, santri kelana* dan *santri virtual.*

Praktis, pembagian seperti ini menjadikan makna santri semakin berkembang dan *meaning full* (kaya makna). Definisi santri tidak hanya sekadar dialamatkan kepada mereka yang belajar pelbagai keilmuan secara langsung di pondok pesantren. Lebih dari itu, penyebutan santri dapat disematkan kepada siapa saja yang belajar pelbagai keilmuan dari suatu pesantren, baik bertemu secara langsung dengan si empunya, maupun tidak langsung melalui pelbagai rekayasa teknologi informatika. Definisi ini belakangan ini secara *emik* berkembang di masyarakat, dan dapat ditemukan dalam bahasa pergaulan keseharian, misalnya penyebutan istilah *saya santrinya Gus Dur* (Abdurrahman Wahid), *saya santrinya Gus Mus* (Musthofa Bisri), *saya santrinya Cak Nun* (Ainun Najib), dan lain sepadannya.

Padahal, mereka yang mengatakan sebagai santrinya Gus Dur, Gus Mus, Cak Nun belum tentu pernah *nyantri* di pondok pesantren tersebut. Pengakuan-pengakuan sebagai santri yang dimaksud, hanya sekadar mereka pernah mendengarkan atau menyimak pengajian-pengajian kiai yang dimaksud dalam pengajian akbar, radio, *youtube,*

atau *website* pesantren. Definisi santri di era kontemporer tersebut dianalogkan pada definisi sahabat nabi di era Nabi Muhammad Saw. Pengertian sahabat nabi adalah orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya hidup sezaman dengan Nabi Muhammad Saw, baik ia pernah bertemu, maupun belum pernah bertemu kepada nabi. Hanya saja, jika pengertian sahabat nabi ada istilah *hidup sezaman,* maka santri kontemporer tidak harus *hidup sezaman* dengan sang kiai. Bisa saja, santri tersebut hanya pengikut ideologi, maupun pandangan-pandangan sang kiai. Adapun keempat klasifikasi santri dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, *santri mukim,* yaitu santri yang menetap di pondok pesantren dalam waktu yang relatif lama, dan berasal dari daerah-daerah jauh untuk mencari ilmu (Dhofier, 2011: 88; Sukamto, 1999: 102). Di Pondok Tremas mereka dilatih hidup mandiri, mulai dari makan, minum, mencuci pakaian dan berbelanja ke pasar dikerjakan secara mandiri bersama santri lain. Santri *mukim,* biasanya setiap bulan mendapatkan kiriman dari orang tuanya berupa bahan-bahan masakan, dan uang untuk memenuhi kebutuhan makan-minum keseharian, alat tulis, dan kebutuhan pondok lainnya. Hanya saja, ada pula santri *mukim* yang mandiri tidak mendapatkan kiriman dari kedua orang tuanya, maupun keluarganya. Mereka hidup dengan bekerja membantu pekerjaan keseharian masyarakat di sekitar pondok pesantren.

Bahkan, ada kategori santri model ini yang mengabdi di rumah kiai, atau keluarga kiai. Imbasnya, mereka dicukupi kebutuhan makan-minum keseharian oleh keluarga kiai. Biasanya, mereka ini disebut dengan istilah *santri dalem,* yakni santri yang membantu kiai dan keluarganya dalam hal masak, mencuci, *momong* putra-putri kiai yang masih kecil. Setidaknya ada 10 santri *mukim* yang menjadi *santri dalem.* Jumlah santri *mukim* di Pondok Tremas ada sekitar 1841santri, terbagi 950 santri putra dan 891 santri putri.

Kedua, *santri kalong* mempunyai arti bahwa santri yang bersangkutan tidak menetap di pondok pesantren. Mereka belajar, mengikuti pelbagai kegiatan di pesantren, kemudian pulang ke rumah mereka masing-masing. Begitu pula hari-hari berikutnya. Mereka tidak

menginap di pondok pesantren. Di sebut *kalong,* karena mereka diibaratkan seperti binatang *kelawar*, pada waktu siang hari tinggal di rumah dan pada waktu malam hari mereka pergi mencari makan. Para santri kalong terdiri dari anak-anak desa yang tinggal di sekitar pondok pesantren (Dhofier, 2011: 89; Sukamto, 1999: 104). Hingga kini santri *kalong* Pondok Tremas ada sekitar 203 santri. Hampir 85% mereka berasal dari Desa Tremas. Sisanya, 15% mereka berasal dari Desa Gayuhan, Desa Sedayu, Desa Jatimalang, dan Desa Arjosari.

Ketiga, *santri kelana* adalah santri yang pindah belajar dari satu pesantren ke pesantren lain untuk memperdalam ilmu pengetahuan yang menjadi keahlian dari seorang kiai. Setelah pesantren mengadopsi sistem madrasah tradisi santri kelana kini mulai ditinggalkan. Menurut para kiai Tremas, jumlah santri *kelana* setiap tahunnya jumlahnya hanya bisa dihitung dengan jari, tidak banyak. Bahkan, terkadang dalam satu tahun tidak ada sama sekali yang tercatat sebagai santri *kelana*. Kondisi semacam ini, berbeda dengan dekade tahun 70 hingga akhir medio 80-an status santri *kelana* menjadi *trend*, sebab tradisi *ijtihad ilmiah* warga pesantren sangat tinggi. Santri seolah haus ilmu agama, jika menamatkan pengajaran pondok pesantren satu, kemudian pindah ke pondok pesantren lainnya. Umumnya, santri yang mendudukkan dirinya sebagai *santri kelana* bermaksud *tabarukkan* (mencari keberkahan ilmu) kepada sang empunya pesantren, yakni para kiai yang dituju. Selain itu, ada juga yang berkeinginan memperdalam keilmuannya beberapa hari, bahkan bulan di pondok tersebut. **Keempat,** *santri virtual* adalah santri yang belajar pelbagai keilmuan dari pesantren secara mandiri melalui rekayasa perangkat teknologi informatika, baik pernah secara langsung bertemu, maupun tidak pernah bertemu kepadanya.

Tabel 22. Klasifikasi Tipologi Santri Di Indonesia

No	Klasifikasi Santri Tempo Dulu	No	Klasifikasi Santri Kontemporer
1	*Santri Mukim*	1	*Santri Mukim*
2	*Santri Kalong*	2	*Santri Kalong*

No	Klasifikasi Santri Tempo Dulu	No	Klasifikasi Santri Kontemporer
3	*Santri Kelana*	3	*Santri Kelana*
4		4	*Santri Virtual*

Klasifikasi tipologi santri di pesantren tersebut di atas, seolah menegaskan bahwa pesantren sebagai entitas kelembagaan santri bernaung senantiasa berkembang dan bermetamorfosis dengan semangat perubahan anak zamannya. Jika, dulu klasifikasi santri hanya ada tiga—santri mukim, santri kalong dan santri kelana--, sekarang berkembang menjadi empat, yakni santri mukim, santri kalong, santri kelana, dan santri. Pada umumnya, hubungan santri dan kiai di Pondok Tremas terjalin harmoni. Hubungan keduanya laiknya, hubungan ibu dan anak. Akrab, dekat dan penuh kekeluargaan. Walau demikian, dalam kadar-kadar tertentu posisi Patron-Client (James C. Scott, 1972) antar keduanya terlihat jelas. Misalnya, tatkala para santri sowan ke rumah sang kiai—Gus Fuad, Gus Lukman, maupu kiai-kiai lainnya—, mereka nampak tawadzuk, takdzim menunggu sang kiai datang menemui mereka.

Harus diakui, belakangan ini hubungan antara santri dan para kiai di Pondok Tremas mulai longgar, tidak sekuat masa-masa lalu. Banyak hal penyebabnya dari hal itu, di antara lain perubahan sosial yang semakin massif, efek negatif globalisasi, dan tidak dominannya peran para kiai dalam mengampu di bilik-bilik pembelajaran. Namun demikian, terlepas dari kekurangan dan kelebihan santri Pondok Tremas di era kekinian, dapat dipastikan bahwa para santri tetap mewarisi, sekaligus melestarikan semangat kehidupan jiwa pesantren itu sendiri. Jiwa pesantren yang dimaksud adalah terwujudnya misi suci Pondok Tremas, yakni menjadi media penyiaran agama Islam, baik secara institusi, maupun secara pribadi-pribadi santri.

C. Ekses Negatif Modernisasi Terhadap Pondok Tremas

Globalisasi yang telah menciptakan desa buana/kampung global *(global village)* telah menjadi sebuah realitas sosial yang terus berproses.

Globalisasi membuat dunia menjadi transparan. Peristiwa yang terjadi di suatu Negara akan segera dapat diketahui oleh masyarakat di berbagai Negara dan dapat mempengaruhi kehidupan sosial, politik dan ekonomi Negara-negara lain (Muhtarom, 2005: 48-49). Bahkan, seorang futurolog, Alvin Tofler menggunakan istilah 'kejutan masa depan' *(future shock)* untuk menggambarkan situasi sekarang yang membuat manusia terlempar pada suatu kondisi, di mana ia mengalami "tekanan yang mengguncangkan dan hilangnya orientasi individu disebabkan dengan terlalu banyaknya perubahan dalam waktu yang terlalu singkat (Tofler, 1989: 41).

Praktis, arus globalisasi bukanlah kawan, maupun lawan bagi pendidikan Islam, melainkan sebagai dinamisator bagi "mesin" yang namanya pendidikan Islam, tak terkecuali pendidikan pesantren. Bila pendidikan Islam mengambil posisi anti global, maka "mesin" tersebut akan tidak *stationaire,* alias macet, dan pendidikan Islam pun mengalami *intellectual shut down,* atau penutupan intelektual. Sebaliknya, bila pendidikan Islam tersebut oleh arus global, tanpa daya lagi, identitas pendidikan keislaman akan dilindas oleh "mesin" tadi. Karenanya, pendidikan Islam menarik ulur arus global, yang sesuai ditarik bahkan dikembangkan, sementara yang tidak sesuai diulur, dilepas atau ditinggalkan (Assegaf, 2003: 10).

Bahkan, Mastuhu (2003: 126) berpendapat bahwa menutup diri atau bersikap eksklusif akan ketinggalan zaman, sedangkan membuka diri berisiko kehilangan jati diri kepribadian. Inilah bentuk *gambling* radikal dari arus global yang paling nyata. Tak ayal lagi, arus globalisasi dewasa ini telah masuk ke pelosok pedesaan, bilik-bilik kehidupan, bahkan ruang privasi, meski proses ini sering kali tidak disadari, tak terkecuali di Pondok Tremas. Arus globalisasi pun terus-menerus menggelinding ke mana saja, tanpa batas, sembari membawa segala akibat yang ditimbulkan, baik dampak ikutan positif, maupun negatifnya terhadap kehidupan manusia.

Pada pembahasan berikut ini akan dibahas ekses modernisasi terhadap Pondok Tremas, meliputi: 1) simplifikasi keilmuan; 2) gradasi ke-

patuhan santri; 3) sikap pragmatis *oriented* masyarakat. Adapun uraian lebih lengkap sebagaimana berikut:

1. Simplifikasi Keilmuan

Salah satu ekses arus globalisasi adalah memunculnya gaya hidup kosmopolitan yang ditandai oleh berbagai kemudahan hubungan dan terbukanya aneka ragam informasi yang memungkinkan individu dalam masyarakat mengikuti gaya-gaya hidup baru disenangi. Bahkan, menurut Kevin Robin dampak globalisasi terhadap pertarungan budaya setidaknya ada delapan ekses, yakni: 1) adanya kecenderungan masyarakat yang lebih menghargai materialistik, yang mengukur kehidupan hanya berdasarkan nilai-nilai yang dapat diukur dengan uang atau materi; 2) menjalarnya budaya permisif (serba boleh) yang mengakibatkan orang melakukan hal-hal baru yang dianggap modern dan meninggalkan norma-norma dan adat istiadat yang sudah bertahan lama; 3) norma-norma sosial yang relatif mapan terkontaminasi oleh budaya global. Budaya global mempunyai kecenderungan mekanis, efisien, dan mengganti tenaga manusia dengan peralatan mekanis; 4) lembaga-lembaga yang memproduksi tenaga kerja yang tidak berkualitas kurang mendapat respons dari masyarakat;

5) adanya kecenderungan di masyarakat untuk mengarahkan putra putri agar belajar di lembaga pendidikan yang lebih dapat memenuhi tuntutan hidup duniawi. Sementara lembaga pendidikan yang kurang menjanjikan kebahagiaan hidup duniawi kurang diminati, termasuk pendidikan pesantren; 6) munculnya sikap individualistis dan krisis moral; 7) menguatnya hasrat berlebihan untuk berkuasa (*the will to power*), bersenang-senang dan mencari kenikmatan (*the will to pleasure*), yang biasanya tercermin dalam perilaku yang berlebihan untuk mengumpulkan uang (*the will to money*), bekerja (*the will to work*), dan mencari kenikmatan (*the will to sex*); 8) terjadinya kemungkinan konflik dalam nilai-nilai sosial dan terjadinya polarisasi budaya. Sebagian orang cenderung mengadopsi budaya luar yang disenangi, sebagian yang lain tetap mempertahankan budaya lokal yang masih relevan dengan apa yang menjadi keinginannya (Kevin Robin, dalam Kuper dan Jessica, 2000: 419).

Apa yang dikatakan Kuper dan Jessica tersebut di atas, pelan tetapi pasti sudah berlangsung di lingkungan pesantren, hanya kadar dan intensitasnya mengikuti ritme masing-masing pesantren. Gambaran ini begitu nyata terlihat di hampir semua pesantren di Indonesia, mengalami penurunan kualitas input santri. Jika, pada era dekade sebelum kemerdekaan hingga akhir 80-an motivasi dan kualitas santri mayoritas sangat baik, bahkan unggul (terbaik di levelnya), tetapi sesudah era itu telah terjadi disparitas dan kesenjangan yang sangat radikal. Sebagian besar orientasi santri di era itu, hanya sekadar mengikuti anjuran orang tua, bahkan diungsikan ke pondok pesantren oleh orang tuanya karena kenakalannya di rumah. Realitas tersebut, berlanjut di awal tahun 90-an, 2000-an hingga sekarang. Bahkan, jika dulu ada istilah pesantren menjadi "bengkel peradaban", sekarang muncul istilah terbarukan, yakni pesantren menjadi tempat "orang-orang buangan", alias pesantren menjadi "tempat sampah" kemanusiaan.

Simplifikasi keilmuan dan radikalisasi keilmuan adalah dua hal yang menggejala sedemikian rupa di berbagai pesantren, tak terkecuali di Pondok Tremas. Keduanya, pada hakikatnya merupakan hubungan kausalitas dan berkelindaan. Hal itu terjadi akibat dari ekses negatif arus transformasi modernisasi yang begitu massif, tanpa diimbangi kesiapan mental, dan sistem tata negara yang mapan. Simplifikasi keilmuan terjadi dikarenakan rendahnya kualitas input pesantren dan tidak adanya motivasi tafaquh fiddin pada diri santri. Sementara itu, radikalisasi keilmuan terjadi akibat dari ketidakmatangan santri dalam mencerna ilmu agama yang di dapat di pesantren. Akibatnya, baik santri, maupun alumni pesantren tanpa diimbangi kematangan keilmuan yang cukup, acap kali mengklaim menjadi juru bicara Tuhan. Alhasil, jika berbeda dengan pemahamannya, maupun golongannya dianggap salah, bahkan tidak segan-segan dihukumi kafir.

Simplifikasi keilmuan juga diakibatkan oleh sistem pendidikan pesantren itu sendiri. Rendahnya kualitas input santri di Pondok Tremas, mendorong pihak pesantren menyesuaikan pengajarannya sesuai dengan tingkat kemampuan santri itu sendiri. Ujungnya,

terjadi simplifikasi keilmuan dalam sistem pendidikan di pesantren. Indikator sederhana dapat terlihat pada minimnya keahlian keilmuan, dan kekhususan suatu pesantren. Praktis, kemampuan santri dalam penguasaan ilmu mantiq, balagha, dan usul fiqh sangat terbatas. Bahkan, simplifikasi keilmuan itu tidak hanya terjadi di kalangan santri, tetapi mewabah juga kepada para kiai, khususnya di level para gus dan ning.

Gambaran itu terlihat pada disparitas keilmuan antara kiai perintis dan generasi kiai penerus sesudahnya. Lazimnya, kiai perintis telah mempersiapkan diri dengan sangat baik sebelum mendirikan pesantren, baik kesiapan modal intelektual, modal kapital (uang atau material), modal kultural, maupun modal sosial. Kemudian, melalui sistem sosial yang ketat penuh liku, akhirnya ia ditetapkan oleh masyarakat sebagai seorang 'kiai'. Sebaliknya, kiai penerus (keturunan kiai, para gus, dan ning) seolah menjadi 'kiai tiban', atau sudah dipaketkan Tuhan. Status kekiaiannya, diwariskan pendahulunya. Tidak melalui akumulasi semua modal yang ada. Walau harus diakui, banyak juga kualitas generasi kiai penerus sama baiknya, atau bahkan lebih baik dari pendahuluanya, tapi jumlahnya tidak banyak. Polarisasi semacam ini pun berujung pada pembagian status kekiaian, yakni kiai leader versus kiai manajer.

Sebagaimana digambarkan sebelumnya, simplifikasi keilmuan pun terjadi secara massif di Pondok Tremas, laiknya pondok pesantren lainnya di nusantara. Kenyataan ini terpotret dari beberapa aspek, di antaranya sebagai berikut: 1) rendahnya kualitas input santri, maupun calon santri pesantren; 2) pola pikir masyarakat yang pragmatis, dan hedonis berakibat pada kurang diminatinya lembaga pesantren. Muaranya, pihak pesantren pun berusaha beradaptasi pada tingkat pemahaman dan daya tangkap santri, berakibat pada simplifikasi keilmuan; 3) sedikit sekali santri yang mempunyai niat untuk tafaquh fiddin, sehingga kualitas pembelajaran menjadi hambar; 4) terjadinya gradasi keilmuan di tingkat pengajaran kitab kuning, khususnya kualitas dewan ustad dan korek/badal; 5) bergesernya peranan Pesantren Tremas, awalnya dikultuskan sebagai pesantren rujukan akhir, atau pesantren tingkat lanjut, beralih status ke pesantren dasar, dan; 6)

menguapnya spesifikasi kekhususan keilmuan di pesantren. Kondisi semacam ini dibenarkan oleh para kiai, sejumlah ustad, dan pengurus pesantren.

Suatu siang, saya bertanya kepada salah satu kiai (ia adalah putra tertua dari kiai Habib Dimyathi, cucu dari kiai Dimyathi, yakni Kiai Muhammad Habib Dimyathi) menurut penuturannya telah terjadi pergeseran paradigma dan motivasi santri ke pondok pesantren, termasuk di Tremas. Mungkin saja tidak hanya di Tremas, barangkali terjadi di mana-mana. Banyak di antara santri yang mondok karena dipaksa oleh orang tuanya. Jadi, di sinilah letak pondasi dasar permasalahan penurunan keilmuannya terjadi.

Ia (salah satu menantu keluarga Tremas, biasa disebut Ustad Ahid) menjelaskan bahwa, umumnya di pesantren-pesantren lainnya, motivasi santri dalam menuntut ilmu sudah tidak seperti zaman dulu, seperti saya *nyantri*. Kalau dulu kesungguhan santri dalam belajar sangat tinggi, motivasi untuk bisa menguasai ilmu juga sama. Dukungan keluarga sangat baik. Kondisi zaman itu, berbeda dengan kondisi saat ini, kalau sekarang santri yang pergi ke pondok motivasi *tafaquh fiddin* sangat rendah. Bayak dipaksa mondok, daripada keinginan pribadi.

Di sisi lainnya, Muhammad Mungid (ia adalah salah satu ustad, sekaligus Kepala MTs sejak 1996 di Pondok Pesantren Tremas) ketika ditanyakan apakah keilmuan Pesantren Trema tetap terjaga dibanding masa-masa yang lalu. Ia secara implisit menjelaskan bahwa keilmuan Pondok Tremas belakangan ini mengalami kemunduran, dibanding masa lalu. Hal ini dimungkinkan penyebabnya adalah orientasi masyarakat, termasuk calon santri yang lebih memilih ilmu-ilmu keduniaan dibandingkan ilmu agama, yang diklaim sebagai ilmu akhirat.

Ustadz Fatah Yasin, salah satu pengurus dan juga seorang ustad yang terbilang senior di Tremas mengakui bahwa sebagian besar santri mondok, bukan murni dari keinginannya sendiri, melainkan biasanya ia dipaksa oleh keluarganya. Misalnya, ayah, ibu, atau kakeknya. Ada yang dipaksa karena ia nakal, ada yang hanya disuruh mondok oleh orang tuanya. Jadi, sesampai di pondok,

biasanya ia masuk pada kelas persiapan (*sti'dad)*, jika dinilai layak, baru naik tingkat atau jenjang selanjutnya. Ia menceritakan kesan yang kurang baik di Pesantren Tremas, pada tahun 1992 waktu ia menjadi santri baru, ada kejadian yang menurutnya kurang pas dilakukan seorang santri, waktu itu ada santri yunior berbicara kepada santri senior dengan nada kasar, tidak sopan, dan membuatnya terpaksa kembali pulang dan memutuskan pindah ke pesantren lain, karena menurutnya di pondok prilaku santri seperti itu kiranya tidak *pas*, tetapi beberapa tahun kemudian, atas kehendak Allah ia berkeinginan kembali lagi ke Tremas. Dan hingga kini, ia didaulat menjadi pengurus senior dan salah satu ustad.

Gambaran tersebut di atas, seolah memperjelas bahwa simplifikasi keilmuan juga tengah melanda di Pondok Tremas, akibat dari pelbagai pengaruh ekses negatif globalisasi, dan perubahan cara pandang generasi *millennium* tentang pendidikan itu sendiri. Kondisi ini pun tidak hanya menggejala di kalangan para santri, lebih dari itu para *gus,* dan *ning* juga terkontiminasi akan hal itu. Jika, kondisi seperti ini "dibiarkan" berlanjut tidak menutup kemungkinan di era-era mendatang akan terjadi krisis kepemimpinan di Pondok Tremas.

2. Gradasi Kepatuhan Santri

Istilah gradasi adalah tingkat peralihan suatu keadaan pada keadaan lain; tingkat perubahan, penyusutan dan perataan bumi yang disebabkan oleh peristiwa erosi, pengangkutan, dan pengendapan (Kamus KBBI *offline,* 1.3). Gradasi kepatuhan santri yang dimaksud merupakan penyusutan kepatuhan, atau ketawaddluan santri. Gradasi kepatuhan santri adalah proses perubahan prilaku warga pesantren sebagai akibat dari penetrasi arus budaya baru yang menyusup secara perlahan, sehingga menggeser, bahkan cenderung mengubah *paradigm*, tabiat, karakter, dan budaya asli pesantren. Proses gradasi kepatuhan ibaratnya sebagai 'air bah globalisasi' yang menjalar melalui dinding-dinding media cetak; (koran, bulletin, majalah, dan fimlet); media audio visual (televisi, video, dan radio); media elektronik (internet, *computer,*

telephon, mobile phone dan telegram); bahkan media jejaring sosial (*face book, twitter, freindster group; yahoo messengers,* dan *whatsApp)*.

Derasnya 'air bah globalisasi' ini rasanya sulit dibendung oleh kekuatan mana pun, peran kiai sebagai *cultural broker*—meminjam istilah Clifford Geertz—hampir tidak berfungsi. Peran kiai, keluarga kiai, ustad, dan pengurus pondok hanya dapat memastikan semua aktifitas pembelajaran dan pengajaran di pesantren telah berjalan dengan baik. Namun, sejauh mana nilai-nilai pengajaran itu dipraktikkan secara nyata, sulit diketahui secara pasti, sebab ekses arus globalisasi sangat dominan, melebihi tuntunan, pengajaran dan nilai-nilai yang diajarkan pihak pesantren. Bahkan, cengkraman ekses negatif globalisasi secara massif masuk hingga ke sekat-sekat, dan bilik-bilik pesantren. Ekses negatif globalisasi yang paling sulit ditangkal pihak pesantren adalah tabiat dan budaya bawaan santri dari rumah yang menjadi residu globalisasi itu sendiri.

Dalam konteks itu, kebijakan pihak pesantren melarang membawa televisi dan *hand phone* merupakan upaya untuk meminimalisir efek dominasi ekses negatif globalisasi. Walau demikian, kebijakan itu tentunya tidak berdampak secara radikal, tapi paling tidak ada upaya nyata untuk menangkal pelbagai ekses negatif globalisasi. Praktis, penanaman tauhid, akidah, syariah dan muamalah secara benar digunakan sebagai prisai terakhir untuk membentengi jiwa-jiwa santri dari kekuatan negatif globalisasi.

Dengan demikian, label logika umum yang berkembang bahwa kehidupan pondok pesantren sangat terkenal dengan kepatuhan santrinya tidak bisa dijadikan ukuran belakangan ini. Kepatuhan diartikan sebagai kecenderungan atau kerelaan seseorang untuk memenuhi dan menerima permintaan, baik yang berasal dari seorang pemimpin atau yang bersifat mutlak sebagai sebuah tata tertib atau perintah (McKendry dalam Krisnatuti, dkk, 2011: 1). Praktis, secara teoritik, kepatuhan pada taraf tertentu dapat menghambat perkembangan kemandirian seseorang karena kepatuhan menuntut seseorang untuk mengikuti saja perintah atau permintaan orang lain (Hartono, 2006: 5-6).

Kepatuhan adalah perubahan sikap dan tingkah laku seseorang untuk mengikuti permintaan atau perintah orang lain. Menurut Darley dan Blass, seseorang dapat dikatakan patuh terhadap orang lain, apabila orang tersebut dapat: (1) mempercayai *(beief)*, (2) menerima *(accept)*, dan (3) melakukan *(act)* sesuatu atas permintaan atau perintah orang lain. "*Belief*" dan "*accept*" merupakan dimensi kepatuhan yang terkait dengan sikap, dan "act" merupakan dimensi kepatuhan yang terkait aspek tingkah laku patuh seseorang. Kepatuhan menekankan pada relasi-relasi khusus, misalnya relasi antara murid dengan guru. Kiai memiliki *power* untuk memberikan ganjaran atau hukuman pada santrinya.

Ganjaran biasanya berupa *barokah* yang diyakini akan diperoleh santri, apabila santri mematuhinya. Hukuman biasanya berupa peringatan yang mengancam keberadaan santri, misalnya santri yang tidak patuh akan mendapat ilmu yang tidak bermanfaat. Pada posisi ini, kiai dapat dianggap sebagai *legitimate authority* untuk meminta kepatuhan kepada santrinya. Otoritas yang sah adalah keyakinan umum bahwa pihak otoritas mempunyai hak meminta orang lain agar mematuhinya. Kiai sebagai pemegang otoritas yang sah di pesantren mendapat penegasan secara doktrinal dari kitab *Ta'lim Muta'alim*. Salah satu doktrin tersebut, misalnya kiai adalah penguasa ilmu yang harus dihormati dan dimuliakan santri-santrinya yang sedang menjadi hamba-hamba ilmu. Bentuk penghormatan dan pemuliaan ini adalah mengikuti perintah dan permintaannya. Kepatuhan harus dipahami dalam kaitannya dengan nilai *tawaddlu*' dan keikhlasan seorang kiai (Hartono, 2006: 6).

Harus diakui, kepatuhan dalam dimensi *ketawaddlu'an* di kalangan santri Pondok Tremas kian hari kian mengalami gradasi, atau penyusutan dalam kadar-kadar tertentu. Gambaran terjadinya gradasi *ketawaddlu'an* santri tercermin dari prilaku kehidupan keseharian santri di pondok. Sekadar contoh, lazimnya santri ketika bertemu ustad dan kiainya memberikan penghormatan. Penghormatan itu, berupa bersalaman sembari mencium tangan sang ustad, atau kiai, menundukkan bahu ketika berpapasan, memasang mimik muka *ta'dzim,* malu ketika merasa

berprilaku kurang terpuji—misalnya, tatkala duduk-duduk santai di depan masjid *(kongko-kongko)*, tiduran di masjid, bergunjing sesama santri *(ghibah)*, duduk mengangkat kaki *(jegang)*—dan sikap lain sepadannya.

Namun demikian, penghormatan, sekaligus kepatuhan *(ketawaddlu'an)* para santri kepada para pegurus, ustad, keluarga kiai, dan kiai sebagaimana tersebut di atas, nampaknya mulai tergradasi secara nyata di Tremas. Banyak dijumpai para santri tidak merasa bersalah, jika 'terperegok' oleh pengurus, ustad, atau kiai sedang *kongko-kongko* di depan masjid, tiduran di dalam masjid, sedang duduk *jegang* di dalam, maupun di luar kelas.

Bahkan, sebagian santri menganggap pengurus, atau ustadnya setara dengan mereka, sehingga adab dan sopan santun terhadapnya tidak jauh beda dengan kolega santri lainnya. Ada pula sebagian santri yang terpaksa *dita'zir*, karena terbukti melakukan pelanggaran berat. Kondisi seperti itu, barangkali tidak hanya terjadi di Tremas, tetapi banyak terjadi di pondok-pondok pesantren lainnya di seantero nusantara.

3. Sikap Pragmatis *Oriented* Masyarakat

Sudah menjadi rahasia umum, jika salah satu ekses negatif globalisasi adalah *pragmatis oriented* dalam kehidupan. Akar *pragmatis oriented* sesungguhnya merupakan efek domino dari hedonisme, sebagai anak kandung daripada kapitalisme dunia global itu sendiri. *Sahdan,* pengaruh terbesar dari itu semua adalah kecenderungan masyarakat berpikir pragmatis serba materialistik, sekaligus hedonis. *Food, fun,* dan *fashion* merupakan gaya kehidupan dunia global. Lihat saja pengaruh McDonald, Berger King, Domino's Pizza, Kentucy Fried Chiken, Coca Cola, Fanta, Jean's, tas merk Gucci dari Itali, kartu kridit City Bank, ABN, Amro, dan lain-lain, semuanya dapat mengubah kebiasaan seseorang dari mulai gaya makan, pakaian, dan gaya hidupnya dari tradisi lokal ke tradisi global. Jelas sekali, semua *lifestyle* di atas, akan mengejutkan konsepsi pendidikan Islam tentang makanan dan minuman berlabel halal, batas *aurat,* etika bisnis dalam Islam dengan

ajaran *syirkah* (kongsi dagang), *mudharabah* (kerja sama bagi hasil), *dain* (hutang piutang), *'ariyah* (pinjam meminjam), dan lainnya, karena masuknya sistem perbankan internasional dan transaksi bisnis baru *Multi Level Marketing* (Assegaf, 2003: 13).

Sebagai lembaga pendidikan Islam, Pondok Tremas juga laiknya pendidikan Islam lainnya, ia juga merasakan dampak nyata dari efek dunia global. Kecendrungan masyarakat *(grassroot)* berorientasi serba materialistik dan pola pikir pragmatis, sekaligus hedonis menyebabkan rendahnya *input* calon santri yang masuk ke pesantren. Sebagaimana telah diungkapkan dalam pembahasan terdahulu, *input* pesantren didominasi dari anak-anak yang bermasalah dalam komunitasnya, bahkan ada pula darinya terdapat "sampah masyarakat".

Lebih dari itu, impian anak-anak dunia globalisasi dipastikan memimpikan hal-hal yang serba mewah, prestisius, dan menguntungkan secara material, seperti kelak dapat menjadi "dokter, pilot, pembisnis, *millyarder*, duta besar, pegawai di gedung-gedung pencakar langit, atau profesi sepadannya. Tidak ada yang bermimpi ingin menjadi seorang ustad, guru *ngaji,* da'i, dan kiai. Kecuali, ia adalah anak-anak dari kalangan keluarga pesantren, atau keluarga yang pernah dididik di pesantren. Realitas seperti ini semakin nyata, tatkala sederet cita-cita diajukan ke sejumlah siswa di berbagai level persekolahan, baik di tingkat Sekolah Dasar (SD/MI), Sekolah Tingkat Menengah Pertama (SMP/MTs), maupun Sekolah Menengah Atas (SMA/SMK/MA) mayoritas para siswa bercita-cita hanya memenuhi urusan duniawiyah,—sebagaimana tersebut di atas—tidak ada yang berkehendak di ranah urusan akhirat.

Bahkan kondisi tersebut di atas, tidak jauh berbeda tatkala sejumlah santri Tremas diajukan pertanyaan "apakah niat para santri mencari ilmu *(nyantri)* di Tremas bertujuan untuk memperdalam ilmu agama, dan bercita-cita menjadi ustad, guru *ngaji,* atau menjadi kiai, bahkan mendirikan pesantren?" Jawaban atas pertanyaan tersebut, ditemukan bahwa tidak ada santri yang secara tegas menjawab motivasinya karena tujuan yang dimaksud, mayoritas tujuan santri dikarenakan disuruh kedua orang tuanya mondok, atau ingin sekadar pergi meninggalkan rumah seperti teman-teman sebayanya yang lain. Mayoritas motivasi

para santri *nyantri* di Pondok Tremas sebagaimana terekam pada waktu *ijab qabul* 'disuruh', 'dipaksa', atau 'diungsikan' oleh keluarganya ke pesantren. Realitas tersebut, begitu jelas tergambar dari pengakuan santri sebagai berikut:

> Seorang santri asal Sumatra, usia saat mondok sekitar 14 tahun mengatakan alasannya mondok dikarenakan hanya ingin meninggalkan rumah, tidak lebih dari itu. Sebab, teman-teman di kampungnya suka merantau, dan yang berangkutan ikut-ikutan meninggalkan rumah. Hal sama juga dikatakan seorang santri lainnya, usianya baru 13 tahun ketika di suruh mondok oleh orang tuanya mengatakan, karena ia nakal, maka ia dipaksa oleh kedua orang tuanya (2/1/2014).

Di sisi yang lain, sikap dan pandangan *pragmatis oriented* masyarakat awam secara lebih nyata terpantulkan pada petikan wawancara sebagai berikut:

> Ia (seorang guru sekolah umum di Kabupaten Pacitan) mengatakan bahwa pendidikan pesantren itu baik, hanya saja tidak tertarik menyekolahkan anaknya setamat pendidikan di sekolah, sebab kedepannya tidak menjanjikan bagi masa depan anak saya. Lebih baik, dimasukkan ke sekolah umum, masa depannya jelas dan dapat bekerja (11/3/2014).

Dua deskripsi tersebut di atas, seolah menunjukkan secara jelas bahwa pergeseran orientasi nilai masyarakat sangat massif. Globalisasi, modernisasi, dan kapitalisasi merupakan varian utama penyebab pergeseran nilai yang serba transaksional. Utamanya, domain material lebih dikedepankan daripada non material. Praktis, prilaku gotong royong, tolong menolong, *guyup* (persatuan demi kemaslahatan umat), *tepa selira* (tahu diri) pada sesama mulai ditinggalkan dalam kehidupan masyarakat perdesaan. Bahkan, sejumlah desa di wilayah Pacitan masyarakatnya sudah terpolarisasi pada kehidupan yang sangat pragmatis, sekaligus materialistis.

Indikasinya, mulai pudarnya karakter dan identitas keunikan masyarakat pedesaan (gotong royong, *guyup, tepa selira*, kolot dan protektif terhadap hal baru), mereka lebih mementingkan kehidupan

pribadi daripada kepentingan umum, lebih mengagungkan materialistik, menyukai jabatan, dan kedudukan sehingga sulit sekali dibedakan antara karakter masyarakat pedesaan dengan masyarakat perkotaan. Hal itu dikarenakan karakter tipologi keduanya sangat identik, bedanya tipis sekali, dan cenderung bias, bahkan terkadang pula tidak dapat dibedakan. Orientasi kehidupan masyarakat pedesaan yang serba materialis tersebut, tentunya sangat berpengaruh terhadap kuantitas dan kualitas *input* calon santri Pondok Tremas secara langsung. Akibatnya, terjadinya sumbatan *input* calon santri, sebagai konsekuensi logis dari terjadinya pergeseran orientasi tujuan kehidupan msayarakat pedesaan itu sendiri.

Sikap *pragmatis oriented* masyarakat sebagaimana tersebut di atas, pada hakikatnya sudah terekam dengan baik oleh para pengasuh Pondok Tremas. Lebih dari itu, keluarga besar pondok *(duriyyah salafunassholih)* pun merekam hal yang sama. Atas dasar pelbagai rekaman, perubahan paradigma masyarakat, dan perubahan arus modernisasi yang begitu kuat, berakibat pula terhadap dinamika di kedalaman tubuh Pondok Tremas itu sendiri. Dinamika itu, tergambarkan begitu jelas tatkala sejumlah kiai mengisahkan eksistensi Pondok Tremas di sepuluh tahun terakhir, khususnya tentang *makna* ke *salafiahan* Tremas itu sendiri.

Di satu pihak, sejumlah *duriyyah* (keluarga pondok) dan sesepuh pondok menginginkan Tremas agar tetap seperti Tremas di masa-masa lalu, yakni tetap menjadi pondok *salafiyah*. Di pihak lainnya, sejumlah *duriyyah* dan sesepuh menginginkan agar Tremas harus akomodatif terhadap modernisasi. Gerbong *duriyyah* pondok yang akomodatif terhadap modernisasi ini pun pernah bergulir dengan kencang pada tahun 2008 hingga 2009. Waktu itu, digagaslah rencana mendirikan universitas di Perguruan Pondok Tremas yang pelopori alumninya, yakni Prof. Dr. Musa Asy'ari dengan di *louncing* rencana penamaannya dengan nama GUA *(Green University At-Tarmasie)*. Namun demikian, pada waktu itu Mentri Agama Muhammad Maftuh Basyuni, SH (Kabinet Indonesia Bersatu pimpinan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono) tidak mendukung tentang hal itu, dan menyarankan agar Pondok Tremas mendirikan Sekolah Tinggi Agama Islam terlebih dahulu, akan

tetapi dalam perjalanannya seluruh berkas pendirian perguruan tinggi ditolak (Gus Lukman, 12/3/2014).

Alhasil, Pondok Tremas pada tahun 2012 hanya diberi amanah untuk mendirikan *community college* yang bekerja sama dengan Institut Teknologi Indonesia di Tangeran Jawa Barat. Atas dasar pertimbangan kedua *gerbong duriyyah* pondok tersebut di atas, pengasuh Pondok Tremas (KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Hakim Dimyathi) mengambil kebijakan bahwa Pondok Tremas tetap sebagai *pondok salafiyah,* tetapi akomodatif terhadap modernisasi dan tuntutan masyarakat sekitar. Kebijakan ini tercermin dari pelbagai pengambilan kebijakan yang mengarah langsung pada aspek-aspek modernisasi, di antaranya bangunan *community college* di tempatkan di luar area utama Pondok Tremas. Hal ini menurut salah satu pengasuh sebagai symbol bahwa Tremas konsisten terhadap ke-*salafiyah*-annya, sembari akomodatif terhadap kemajuan zaman (Gus Lukman, 11/3/2014). Jadi, kebijakan Pondok Tremas yang konsisten terhadap ke-*salafiyah*-annya, tetapi tetap saja akomodatif terhadap hal baru yang baik pada hakikatnya merupakan kearifan kultural para pengasuh pondok.

BAB IX

CATATAN AKHIR

A. Lima Pilar Budaya ' Benteng' Pondok Tremas

Berdasarkan hasil temuan penelitian di lapangan, dapat ditarik dua simpulan sebagai berikut: **Pertama,** fondasi budaya pesantren tradisional yang terus dipertahankan di Pondok Tremas secara konsisten ada lima fondasi budaya, yakni: (1) budaya keilmuan; (2) budaya keagamaan; (3) budaya sosial; (4) budaya politik; dan (5) budaya *entrepreneur*. *Budaya keilmuan* di Pondok Tremas diawali melalui tradisi *ijab qabul,* tradisi kitab kuning, kebebasan berpendapat *(bahsul masa'il),* dan terpeliharanya konsep *barakah* dalam jiwa para santri. Laiknya *ritus* kepasrahan dan pengakuan, *ijab qabul* di Pondok Tremas dijadikan sebagai wahana penyerahan dan keterbukaan wali santri kepada sang kiai atas segala tingkah laku, baik perihal kebaikan, maupun keburukan sang anak selama di tempat asal (kampung). Muaranya, sang kiai (pengasuh, dan pengurus) mempunyai gambaran yang cukup tentang latar belakang dan tingkah laku calon santri, dan kemudian dijadikan bahan kajian dalam menempa pendidikan si santri selama tinggal di pondok pesantren. Tradisi kitab kuning di Pondok Tremas pada prinsipnya merupakan salah satu cara untuk menemukan 'kebenaran' Tuhan, yakni mendialogkan ayat-ayat *qauliyyah* (pesan-pesan Alquran) dan ayat-ayat *kauniyyah* (tanda-tanda alam semesta), bukan hanya sekadar pengajaran teknis belaka, seperti membaca kitab, atau menghafal isi yang terkandung darinya. Oleh karena itu, tradisi

kitab kuning juga disebut sebagai *great book*, atau *great tradition,* sebab ditulis oleh ulama-ulama yang *mumpuni* (kompeten) dibidangnya, dan hidup dekat dengan *tabiin-tabiin* (generasi *kekhalifahan* Islam), bahkan ada pula yang sezaman dengan para sahabat Nabi. Tradisi *bahsul masa'il* yang mengkaji pelbagai *kitab muktabarah* (kitab-kitab terkenal) pun menjadi ajang kontestasi pencarian kebenaran universal atas pelbagai problema kehidupan masyarakat di akar rumput *(grass root)* yang didasarkan pada sumber-sumber hukum Islam (Alquran, Hadist, Ijma', dan Qias.

Budaya keagamaan di Pondok Tremas direkatkan melalui pelbagai ritus perayaan Peringatan Hari Besar Islam (PHBI), tradisi ziarah kubur, silaturahmi *(sungkeman)*, tradisi *tahlil, wirid,* dan *tariqat* yang akhirnya membuat kohesi baru menjadi satu keutuhan budaya keagamaan itu sendiri. *Alhasil,* PHBI, khususnya *khaul* (peringatan satu tahun kematihan) sang kiai dan *akhirussanah* (perpisahan santri di akhir tahun) menjadi ajang, sekaligus wahana untuk silaturahmi antara wali santri dengan kiai, ustad, atau pengurus; alumni dengan kiai; tokoh masyarakat dengan kiai atau alumni, dan birokrat dengan kiai dan warga pondok, sekaligus sebagai upaya nyata melestarikan tradisi ziarah kubur, *tahlil,* dan *wirid* yang dilakukan secara berjamaah.

Budaya sosial di Pondok Tremas tumbuh kembang melalui tradisi panca jiwa pesantren (jiwa keihlasan, jiwa kesederhanaan, jiwa kemandirian, jiwa *ukhuwwah Islamiyyah,* jiwa kebebasan) yang berlangsung selama puluhan tahun, dan terpeliharanya tradisi *at-tasammuh* (toleransi), kesahajaan, keramahan dan keteraturan menjalankan ibadah dalam jiwa santri. Bahkan, budaya kesederhanaan yang dipratikkan di Pondok Tremas pada khususnya, dan pesantren di Indonesia pada umumnya perlu dicontoh, dan diteladani, sebab kesederhanaan yang ditampilkan bukan dikarenakan keterpaksaan (ketidakmampuan/ hidup miskin), akan tetapi semangatnya untuk menampilkan pribadi yang tidak berlebih-lebihan sebagaimana nilai-nilai ajaran Islam.

Budaya politik di Pondok Tremas dipraktikkan melalui ajaran mulia para kiai pendahulu tentang ketidakberpihakan pada partai

politik, organisasi sosial, atau organisasi kemasyarakatan lainnya, dan terpeliharanya tradisi *independensi*, *non blok* yang hingga kini dipedomani oleh keluarga besar Tremas akhirnya mendudukkan Pondok Tremas sebagai "rumah besar" umat Islam bagi semua kalangan *(rahmatan lil alamin)*, tanpa terkooptasi oleh kepentingan pihak-pihak lain bermuara pada terbentuknya *budaya politik* yang khas. *Budaya entrepreneur* Pondok Tremas dicontohkan langsung oleh para pengasuh--dalam mengelola unit usaha perdagangan, pertambangan, kantin, dan warung *klontong*--berimbas pada tertanamnya jiwa santri akan pentingnya *entrepreneurship*, dan mencontoh aktivitas sang kiai, sehingga *budaya entrepreneur* mulai tumbuh kembang di Pondok Tremas.

Dengan demikian, kelima bangunan budaya di Pondok Tremas yang meliputi, *budaya keilmuan; budaya keagamaan; budaya sosial; budaya politik*; dan *budaya entrepreneur* pada hakikatnya saling berkelindan, kait mengait antar budaya satu dengan budaya lainnya, sehingga membentuk satu bangunan budaya Pondok Tremas yang kokoh untuk menghambat, menahan, dan membentengi Pondok Tremas dari pelbagai ekses globalisasi, serta modernisasi, terutama ekses yang bersifat negatif terhadap sistem budaya pendidikan di Pondok Tremas.

Kedua, adaptasi Pondok Tremas dalam menghadapi era globalisasi dilakukan melalui dua komponen secara simultan dan kontinu, yakni: 1) melalui sistem pendidikan Pondok Tremas; 2) respon warga pondok terhadap modernisasi. Poin terpenting dari sistem pendidikan Pondok Tremas di bawah kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan Lukman Hakim adalah dibangunnya dua kebijakan fundamental, yakni diretasnya Ma'had Aly dan dibidaninya *community college* di Pondok Tremas. Eksistensi Ma'had Aly pada hakikatnya adalah bagian dari strategi Pondok Tremas untuk mematangkan kualitas santri dalam penguasaan pelbagai kitab kuning *(great tradition)* dan cabang keilmuan agama Islam lainnya. Sebab, dari tahun ke tahun *input* santri Pondok Tremas mengalami *trend* penurunan kualitas akibat dari ketidakmampuan para santri baru dalam memahami literasi Arab dan minimnya penguasaan dasar-dasar agama Islam, sehingga wujud dari Ma'had Aly diharapkan dapat menjadi *kawah condro dimuka* bagi

mereka dalam berproses di Pondok Tremas. Ujungnya, setelah lulus dari pondok mereka mempunyai kematangan keilmuan sebagaimana laiknya *santri sepuh* (maha santri) terdahulu.

Di sisi yang sama, dibukanya *community college* di Pondok Tremas sejatinya merupakan bentuk keseriusan para pengasuh untuk menyiapkan *skill* kecakapan hidup sebagai bekal bagi para santri setelah mereka menamatkan pendidikan di pesantren. Muaranya agar para alumni Pondok Tremas nantinya mampu hidup, melanjutkan kehidupan, dan bersaing dengan masyarakat umum lainnya diberbagai bidang pekerjaan. Dengan kata lain, alumni Pondok Tremas tidak hanya cakap dalam bidang keilmuan agama Islam *(tafaquh fiddin) an-sich*, tetapi cakap pula bersaing dalam memasuki lapangan dunia kerja, bahkan mampu menciptakan lapangan pekerjaan baru. Selain itu, praktik sistem pendidikan yang berlangsung di Pondok Tremas menjadikan klasifikasi dan tipologi pondok pesantren pada era modern menjadi empat kategori, yakni: a) pondok *salafiyah*; b) pondok *khalafiyah*; c) pondok kombinasi *salafiyah-khalafiyah*; d) pondok virtual (pondok pesantren dunia maya). Atas dasar pengklasifikasian model pesantren di era kontemporer tersebut, tipologi pesantren model Manfred Ziemek (1986) pun dilengkapi dari lima bentuk menjadi enam bentuk, dari yang paling sederhana hingga paling kompleks, yaitu: tipe A (kiai *melek* IT) tipe B (masjid-kiai); tipe C (masjid-kiai-asrama); tipe D (kiai-masjid-madrasah-asrama); tipe E (kiai-masjid-madrasah-asrama-pendidikan keterampilan-program-program keterampilan); dan tipe F (pesantren modern, gabungan dari pelbagai elemen yang ada).

Kemudian, respon warga Pondok Tremas terhadap modernisasi di bawah dwi tunggal KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Harist Dimyathi diwujudkan dengan pembagian tugas dan tanggung jawab pengelolaan Pondok Tremas, yakni tugas urusan kedalaman pesantren diembankan kepada KH. Fuad Habib Dimyathi, dan urusan dengan pihak di luar pesantren diserahkan kepada KH. Lukman Hakim. Urusan kedalaman pesantren terkait dengan urusan domestik, yaitu pendidikan, pengajaran, tata pamong, nilai-nilai keislaman, dan tradisi-tradisi *adi luhung* pesantren, sedangakan urusan dunia luar pesantren

titik tekannya pada pemeliharaan jejaring *(networking)*, membangun relasi, kerja sama, dan hubungan sosial kemasyarakatan dengan berbagai pihak di luar pondok. Sementara itu, keluarga besar pondok bertugas sebagai penjaga keadaban pondok, yakni nilai-nilai kebaikan, tata susila, tradisi-tradisi keislaman, beragam budaya pondok yang telah dibangun dan diwariskan para kiai terdahulu. Namun demikian, derasnya arus globalisasi dan modernisasi yang datang dari pelbagai lini berakibat pula terhadap simplifikasi keilmuan di Pondok Tremas, gradasi kepatuhan santri, dan sikap *pragmatis oriented* masyarakat.

B. Implikasi dan Keterbatasan Buku

Atas dasar hasil riset di lapangan, maka penelitian ini pun berimbas pada dua implikasi, yaitu berimplikasi secara teoritik dan berimplikasi secara praktis. Secara teoritik, pelbagai hasil riset pesantren terdahulu—sebut saja; Zamakhsyari Dhofier (1982), Manfred Ziemek (1986) Imam Bawani (1993); Mastuhu. (1994); Ridwan Nasir (2005); Dirjen Pendis (2007), dan lain sebagainya—senantiasa mengategorikan pondok pesantren di Indonesia menjadi tiga varian, yaitu: 1) Pondok *Salafiyah* (Pondok Tradisional); 2) Pondok *Khalafiyah* (Pondok Modern); 3) Pondok perpaduan *Salafiyah-Khalafiyah,* namun atas fakta empirik terbarukan di lapangan belakangan ini pengategorian tersebut, kemudian bergeser menjadi empat varian, yaitu 1) Pondok *Salafiyah* (Pondok Tradisional); 2) Pondok *Khalafiyah* (Pondok Modern); 3) Pondok perpaduan *Salafiyah-Khalafiyah;* 4) Pondok Virtual (Pondok pesantren Dunia Maya).

Implikasi teoritik berikutnya, adanya pengklasifikasian model pesantren di era kontemporer tersebut di atas, berimbas pula terhadap tipologi pesantren model Manfred Ziemek (1986) yang awalnya dari lima bentuk, dapat dilengkapi menjadi enam bentuk, dari yang paling sederhana hingga paling kompleks, yaitu: 1) pesantren tipe A (kiai *melek* IT)—model pesantren *terbaru* terlahir dari rahim modernisasi—; 2) pesantren tipe B (masjid-kiai); 3) pesantren tipe C (masjid-kiai-asrama); 4) pesantren tipe D (kiai-masjid-madrasah-asrama); 5) pesantren tipe E (kiai-masjid-madrasah-asrama-pendidikan

keterampilan-program-program keterampilan); dan 6) pesantren tipe F (pesantren modern, gabungan dari pelbagai elemen yang ada).

Selain itu, hasil riset ini juga berimplikasi secara teoritik terhadap teori pialang budaya *(cultural broker)* Clifford Geertz, dan teori kiai sebagai agen perubahan sosial ala Hiroko Horikoshi yang seolah-olah pada domain-domain tertentu mendudukkan diri kiai secara parsial, yakni pilihannya menjadikan kiai sebagai *pialang budaya*, atau kiai sebagai *agen perubahan* sosial ansich. Atas temuan empirik kasus Pondok Tremas yang selama dua priode berturut-turut di era kepemimpinan KH. Habib Dimyathi, dan KH. Harist Dimyathi (1952-1998 M), kepemimpinan KH. Fuad Habib Dimyathi dan KH. Lukman Harist Dimyathi (1998-sekarang) memerankan diri mereka sebagai kiai *cultural broker,* sekaligus *agen perubahan* sosial terbukti mampu bertahan dalam arus perubahan sosial.

Secara praktis, buku ini berimplikasi terhadap beberapa aspek pendidikan Islam, khususnya khazanah dunia pesantren di Indonesia sebagai berikut: 1) konsistensi Pondok Tremas yang mempertahankan *ciri khas* ke-*salafiah*-annya sembari tetap akomodatif terhadap tuntutan dunia sekitar terbukti mampu tetap bertahan dari pelbagai gempuran arus perubahan sosial. Kebijakan tersebut, tentunya dapat dijadikan salah satu pilihan strategis bagi pemangku kepentingan, khususnya Kementrian Agama untuk mengedukasi para pemilik pesantren agar tetap konsisten menjaga kedalaman pesantrennya; 2) usaha dan perjuangan keras para *salafunnassholih* (para kiai pendahulu) serta para kiai penerus yang mendudukkan Pondok Tremas sebagai 'Rumah Besar" untuk semua kalangan—*rahmatan lil 'alamin*—tanpa keberpihakan, baik kepada salah satu organisasi masyarakat, partai politik, maupun aktor pemangku kepentingan, nampakya perlu dicontoh semua kalangan, khususnya bagi pemerintah sehingga dapat menjalankan roda pemerintahan secara optimal tanpa menganak emaskan satu pihak, dan mengebiri pihak lainnya; 3) Lima basis budaya *khas* ala Pondok Tremas yang dibangun, dan dipraktikkan secara konsisten, sekaligus kontinu ternyata mampu mempertahankan dirinya dari gempuran arus perubahan sosial. Praktis, nilai budaya dan praktik budaya tersebut,

tentunya perlu dicontoh dan diteladani oleh para kiai, atau calon kiai yang memimpin sebuah lembaga pendidikan pesantren.

Sementara itu, lazimnya buku-buku lainnya, buku ini pun mempunyai keterbatasan yang bersifat umum, yakni hasil penelitian ini tidak dapat digeneralisasi, karena sifatnya yang spesifik dan khusus, sehingga apa yang terjadi di Pondok Tremas tentunya tidak dapat menggambarkan pondok-pondok pesantren lainnya di Indonesia. Di sisi lainnya, walau pun penelitian cukup rentang waktu relatif cukup lama, hanya saja data dan fakta tentang dunia pesantren seolah tidak adanya habisnya, temuan fakta esensial satu, kemudian dilakukan *intersubyektif* atas fakta esensial tersebut, sembari dilakukan uji intuisi yang berujung pada kesimpulan ternyata terus mengalami perkembangan menjadi fakta-fakta esensial lainnya.

Praktis, pendekatan fenomenologi tidak dapat benar-benar *nir subyektifitas*, walau peneliti telah berusaha sekaras, dan sekuat mungkin agar kesimpulan atas fakta esensial yang telah divalidasi terlahir dalam keadaan "suci/*fitrah*" (objektif), namun tetap saja ada bias-bias *subyektifitas* dalam kadar-kadar tertentu. Dalam konteks itulah, lombang-lombang kecil tersebut, diharapkan dapat ter*garap* oleh para peneliti berikutnya, sehingga dapat memperkaya, sekaligus menutupi lombang-lombang kecil secara sempurna.

C. Rekomendasi

Berdasarkan ulasan tersebut di atas, ada beberapa rekomendasi yang diberikan:

1. untuk Pondok Tremas

   Lima basis budaya ala Pondok Tremas, yang meliputi budaya keilmuan, budaya keagamaan, budaya sosial, budaya politik, dan budaya *interprenur* harus dijaga, dilestarikan dan ditumbuh kembangkan secara optimal, sembari akomodatif terhadap tuntutan arus perubahan sosial tanpa meninggalkan karakter *kekhasan* Pondok Tremas itu sendiri, sehingga eksistensi Pondok Tremas tidak lapuk dimakan zaman. Di samping itu, adaptasi eklektif ala Pondok Tremas hendaknya senantiasa diperankan dengan baik

oleh pengelola pondok, sembari menjaga kedalaman keilmuan warga pesantren (santri, ustad, *santri dalem,* keluarga kiai, dan kiai) sehingga gesekan antar *duriyyah* pondok tidak terjadi. Lebih dari itu, riak-riak kecil perbedaan antar keluarga besar Pondok Tremas hendaknya dapat diselesaikan secara bijak dan santun agar semangat menjaga institusi diranah *tafaquh fiddin* tetap terjaga dengan baik.

2. untuk Pengelola Pondok Pesantren Lainnya

   Konsistensi Pondok Tremas dalam menjaga ke-*salafiah*-annya tentunya dapat dijadikan *uswatun hasanah* bagi pengelola pondok pesantren lainnya, sehingga pondok pesantren tidak harus berlabel modern, tetapi *salafiah* pun, jika dikelola dengan baik terbukti dapat bertahan, sekaligus dapat menjadi penyeimbang alam dunia pesantren modern. Di samping itu, konsistensi Pondok Tremas yang mendudukkan dirinya sebagai pondok *non block*, *nir* keberpihakan pada organisasi kemasyarakatan—termasuk *Muhammadiyah, Nahdhotul Ulama*—, maupun partai politik tertentu dapat dijadikan teladan bagi pesantren lainnya, sehingga pondok pesantren betul-betul menjadi rumah besar semua kalangan *(ramatan lil 'alamin)* tanpa terkooptasi kekuatan mana pun.

3. untuk Pemangku Kepentingan

   Walau kontribusi pondok pesantren bagi kehidupan berbangsa dan bernegara tidak terbantahkan, baik secara institusional, maupun melalui sebaran alumni pesantrennya, namun secara faktual pembinaan dan perhatian pemerintah, khususnya Kementrian Agama dan Kementrian Pendidikan dan kebudayaan masih sangat terbatas. Di area inilah, hendaknya para pemangku kepentingan yang dimaksud, diharapkan lebih intensif dan memperhatikan nasib pondok pesantren agar kualitas *out-put*n-nya semakin matang, serta dapat bersaing dalam percaturan dunia global.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, M. (1988). "Pengembangan masyarakat dan pesantren, suatu pespektif dari kalangan Dalam" dalam *dinamika pesantren,* ed. Manfred Oepen dan Wolgang Karcher. Jakarta: P3M.

Abdul, F.M. (2006). *Tradisi orang-orang NU.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Abdalla, U.A. (1999). "Humanisasi kitab kuning: refleksi dan kritik atas tradisi intelektual pesantren", dalam Said Agil Siraj, dkk. *Pesantren masa depan: wacana pemberdayaan dan transformasi pesantren.* Bandung: Pustaka Hidayah.

Akmal, H. (2005). "Tantangan lembaga pendidikan Islam: suatu telaah epistemologi", dalam Toto Suharto (Editor), *Rekonstruksi dan modernisasi lembaga pendidikan islam.* Yogyakarta: Global Pustaka Utama.

Asy'ari, H. (2007). *Adabul alim walmuallim.* Penerjemah: Mohamad Kholil. Yogyakarta: Titian Wacana.

Al-Syaibany, O.M.A. (1979). *Falsafah pendidikan Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

Assegaf, A.R. (2003). "Membangun format pendidikan Islam di era globalisasi", dalam Mulkhan, Abdul Munir. *Pendidikan Islam dan tantangan globalisasi.* Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Ali, A. (2010). *Pembaruan pendidikan di pesantren lirboyo kediri.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Al-Sharqawi, E. (1986). *Filsafat kebudayaan Islam.* Bandung: Penerbit Pustaka.

Atmaja, N.B. (2010). *Genealogi keruntuan majapahit islamisasi, toleransi dan pemertahanan agama Hindu di bali.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Azra, A. (1997). "Pesantren: kontinuitas dan perubahan", dalam Nurcholish Madjid. *Bilik-bilik pesantren sebuah potret perjalanan.* Jakarta: Paramadina.

Bakker, J.W.M. (1984). *Filsafat kebudayaan sebuah pengantar.* Jakarta: Kanisius.

Billah, M.M. (1985). "Pikiran awal pengembangan pesantren", dalam *pergaulan dunia pesantren.* Jakarta: P3M.

Burhanudin, J. (2012). *Ulama kekuasaan pergumulan elite muslim dalam sejarah indonesia.* Jakarta: Mizan.

Bogdan & Taylor. (1982). *Qualitative reseacrh for education.* Boston: London.

Bruinessen, M.V. (1995). *Kitab kuning pesantren dan tarekat.* Jakarta: Mizan.

Data Potensi Pondok Pesantren Seluruh Indonesia. (1997). Jakarta: Diroktoral.

Dauly, H. P. (1991). *Pesantren, sekolah dan madrasah: tinjauan dari sudut kurikulum pendidikan Islam.* Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dhofier, Z. (1982). *Tradisi pesantren studi tentang pandangan hidup kiai.* Jakarta: LP3ES.

----------. (2009). *Tradisi pesantren memadu modernitas untuk kemajuan bangsa jilid I.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

----------. (2011). *Tradisi pesantren studi pandangan hidup kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia (edisi revisi).* Jakarta: LP3ES.

Dirjen Pendis. (2007). *Statistik pendidikan agama dan keagamaan tahun pelajaran 2006-2007.* Jakarta: Dirjen Pendis Depag RI.

Dimyathi, H.B. (2001). *Mengenal pondok Tremas dan perkembangannya edisi II.* Pacitan: Perguruan IslamPondok Tremas.

Dirdjosanjoto, P. (2013). *Memelihara umat: kiai pesantren-kiai langgar di Jawa.* Yogyakarta: LKiS.

Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (1997). *Hanbook of qualitatif research.* Terjemahan: Dariyatno, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fatah, A.F. (2012). *Tradisi orang-orang NU.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Fatah, A. (2012). "Spiritualitas Muria: akomodasi tradisi dan wisata", dalam Jurnal Walisongo, November, 2012.

Fadeli, S. & Subhan, M. (2007). *Antologi NU sejarah istilah amaliah uswah.* Surabaya: Khalista.

Fukuyama, F. (1995). *Trust kebijakan sosial dan penciptaan kemakmuran.* Penerjemah: Ruslani, Jakarta: CV. Triarga Utama.

Geertz, C. (1992). *Tafsir kebudayaan.* (Terjemahan Francisco Budi Hardiman). Yoyakarta: Penerbit Kanisius. (Buku Asli diterbitkan tahun 1974).

----------. (1995). *Kebudayaan dan agama.* Yogyakarta: Kanisius.

Glasse, C. (1999). *Ensiklopedi Islam.* Penerjemah: Ghufron A. Mas'adi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Gondowardoyo, R. (1935). *Babad Pacitan.* Batavia: Balai Pustaka Batavia.

Hasan, N. (2008). *Laskar jihad.* Jakarta: LP3ES.

Hartono. (2006). *Kepatuhan dan kemandirian santri sebuah analisis psikologis.* Jurnal Studi Islam dan Budaya, P3M STAIN Purwokerto, Vol. 4 I No. 11 Januari 2006.

Hasbi, I. (2003). *Pesantren dan transformasi sosial.* Jakarta: Pena Madani.

Harker, R.M.C., & Wilkes, C. (Edt). *Habitus x modal + ranah = praktik.* (Terjemahan Pipit Maizer). Yogyakarta: Jala Sutra. (Buku Asli diterbitkan tahun 1990).

Haidar, P.D. (2007). *Sejarah pertumbuhan dan pembaruan pendidikan.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Horikoshi, H. (1984). *Kiai dan perubahan sosial.* Jakarta: P3M.

Holstein, J. A & Gubrium, J. F. (Eds). (1997). *Fenomenologi, etnometodologi, dan praktik interpretif.* Terjemahan: Dariyatno, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Husken, F. (1998). *Masyarakat desa dalam perubahan zaman sejarah diferensiasi sosial di Jawa 1830-1980.* Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia.

Hitti, K. P. (2002). *History of the Arabs.* Jakarata: PT. Sembari Ilmu Semesta.

Irwan, A. (2006). *Konstruksi dan reproduksi kebudayaan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Imam, B. (2011). *Pesantren buruh pabrik: pemberdayaan buruh pabrik berbasis pendidikan pesantren.* Yogyakarta: LKiS.

Ismail. R.A. (1993). *Islam dan kebudayaan.* Bandung: Mizan.

Ismail, S.M. (Eds). (2002). *Dinamika pesantren dan madrasah.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Jalaluddin. (1990). *Kapita selekta pendidikan.* Jakarta: Kalam Mulia.

Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama. (1997). Jakarta: Diroktorat.

Kawakib, A.N. (2009). *Pesantren and globalisation cultural and educational transformation.* Malang: UIN Malang Press.

Karim, A.G. (2009). *The pesantren based ruling elite in sumenep in the post new order indonesia.* Jounal of Indonesian Islam. Surabaya: IAIN Ampel.

Koentjaraningrat. (1982). *Aspek manusia dalam penelitian masyarakat.* Jakarta: Gramedia.

Kotter, J.P. & Heskett, J.L. (1992). *Corporate culture and performance.* New York: The Free Press A Division Simon & Schuster Inc.

Kuntowijoyo. (2002). *Selamat tinggal mitos selamat datang realitas.* Bandung: Mizan.

Kuntoro, S. (2014). *Tinjauan historis perkembangan ilmu pendidikan di Indonesia.* Makalah Simnas STKIP PGRI Pacitan, 21 April 2014.

----------. (2013). *Tantangan pendidikan dalam kehidupan modern: suatu perubahan paradigma.* Orasi Ilmiah dalam Rangka Pelepasan Guru Besar Purna Tugas. Disampaikan dalam Rapat Terbuka Senat UNY, senin 29 April 2013.

Kuper, A. & Jessica, K. (2000). *The social sciences encyclopedia.* Terj. Haris Munandar, et al. *Ensiklopedi ilmu-ilmu sosial.* Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Lombard, D. (2008). *Nusa Jawa: silang budaya.* Jakarta: Gremedia Pustaka Utama.

Ma'arif, A.S. (2009). *Islam dalam bingkai keindonesiaan sebuah refleksi sejarah.* Bandung: Mizan.

Mastuhu. (1994). *Dinamika sistem pendidikan pesantren suatu kajian tentang unsur dan nilai sistem pendidikan pesantren.* Jakarta: INIS.

Mahfud, M. (tth). *Kifayah al mustafid li ma 'ala min al asanid.* Bairut: Mesir.

Maunah, B. (2009). *Tradisi intelektual santri dalam tantangan dan hambatan pendidikan pesantren di masa depan.* Yogyakarta: Teras.

Mansour, F. (1987). "Pesantren, LSM, dan pengembangan masyarakat", dalam Muntaha Azhari. *Dinamika pesantren.* Jakarta: P3M.

Madjid, N. (1997). *Bilik-bilik pesantren: sebuah potret perjalanan.* Jakarta: Paramadina.

----------. (1992). *Islam dan doktrin peradaban.* Jakarta: Paramadina.

----------. (1985). "Merumuskan kembali tujuan pendidikan pesantren", dalam M. Dawam Rahardjo, ed., *Pergulatan dunia pesantren.* Jakarta: P3M.

Miles, M., & Michael, H. (Penerjemah Tjetjep Rohendi Rohidi, Judul Asli *analisis data kuaitatif,* 1992). Jakarta: UI Press.

Moleong, L. (2004). *Metodologi penelitian kualitatif.* Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

Mujib, A. & Mudzakkir, J. (2008). *Ilmu pendidikan Islam.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Muhammadun. (2012). *Sejarah pondok pesantren al-fattah Kikil Arjosari Pacitan Jawa Timur.* Yogyakarta: Al-Fattah Press.

Muhaimin, A.G. (1999). "Pesantren, tarekat, dan teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam perspektif transmisi dan pelestarian Islam di Jawa", dalam Said Agil Siraj, dkk. *Pesantren masa depan: wacana pemberdayaan dan transformasi pesantren.* Bandung: Pustaka Hidayah.

Mukti, A. 1991. *Metode memahami agama Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

Munir. (2005). "Eksistensi dan degradasi lembaga pendidikan Islam; studi tentang interkoneksi pesantren dan masyarakat pendukungnya" dalam *rekondtruksi dan modernisasi lembaga pendidikan Islam.* Yogyakarta: Global Pustaka Utama.

Mutarom. (2005). *Reproduksi ulama di era globalisasi resistensi tradisi Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muhadjir, N. (2011). *Metodologi penelitian (Edisi VI).* Yogyakarta: Rake Sarasin.

Muri'ah, S. "Pendidikan dalam perspektif Islam; Konsepsi dan operasionalisasinya". Jurnal Ilmiah Manahij. Vol. 1, no. 1 Mei. 2008.

Nadirsyah, H.(2010). "Kata pengantar hasyiyah Zuhairi 'ala Kutubi Hasyim Asy'ari memahami pemikiran Hadratussyaikh melalui

Zuhairi Misrawi" dalam Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: moderasi, keutamaan dan kebangsaan.* Jakarta: Kompas.

Nasution, S. (2003). *Metodologi penelitian naturalistik kualitatif.* Bandung: Tarsito.

Noer, D. (1996). *Gerakan modern Islam di Indonesia.* Jakarta; Pustaka Jaya.

Oepen, M, et.al, (1987). *Dinamika pesantren: kumpulan makalah seminar internasional.* Jerman: P3M.

Pemda Pacitan. (1994). *Hari jadi Kabupaten Pacitan dalam perspektif sejarah Indonesia.* Pacitan: Pemda Pacitan.

Poerwadarminta. (1982). *Kamus umum bahasa Indonesia.* Jakarta: Penerbit Balai Pustaka.

Purwadi. (2005). *Ensiklopedi kebudayaan Jawa.* Yogyakarta: Bina Media.

Prawiranegara, A. (1982). *Pembinaan pendidikan agama.* Jakarta: Depag RI.

Priyono, B. Herry. 2002. *Anthony Giddens: suatu pengantar.* Jakarta: KPG.

Raharjo, M. D. (1985). "*Perkembangan masyarakat dalam perspektif pesantren*", pengantar dalam M. Dawam Raharjo (ed), *pergaulan dunia pesantren: membangun dari bawah.* Jakarta : P3M.

Rahardjo, D. (1985). *Pesantren dan pembaharuan.* Jakarta: LP3ES.

Rahman, B.M (Eds). (2006). *Ensiklopedi Nurcholish Madjid.* Jakarta: Mizan.

Rais, A. (1989). *Cakrawala Islam.* Bandung: Mizan.

Ronald, L.B. (2010). *Madrasa by any other name pondok, pesantren, and islamic schools in Indonesia and larger southeast asian region.* Jounal of Indonesian Islam. Surabaya: IAIN Ampel.

----------. (2004). *Jihad ala pesantren di mata antropolog Amerika.* Yogyakarta: Gama Media.

Rudhy, M.R. (2006). *Ensiklopedi Nurcholish Madjid.* Jakarta: Paramadina.

Rochman, M.I. "Simbolisme agama dalam politik Islam.", Jurnal Filsafat, No. 1.

Salahudin, M. (2013). *Kebijakan pesantren mu'adalah dan realisasinya di perguruan Islam pondok Tremas.* Disertasi Doktor, tidak diterbitkan. IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Sholeh, B. (2007). *Budaya damai komunitas pesantren.* Jakarta: Penerrbit Pustaka LP3ES Indonesia.

Sabarudin. "Pesantren dan demokratisasi; studi pergulatan pesantren nurul ummah dalam mewujudkan nilai-nilai kebebasan dalam pendidikan." Jurnal Kependidikan Islam. Januari-Juni 2009.

Syam, N. (2007). *Madzhab-madzhab antropologi.* Yogyakarta: LKis.

Senge, P. (2012). *Schools that learn (updated and revised): a fifth discipline fieldbook for educators, parents, and everyone who cares about education.* Harvard: Harvard Business.

Soedjito. (1987). *Aspek sosial budaya dalam pembangunan pedesaan.* Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.

Solichin, M.M. (2011). *Kebertahanan pesantren salaf di tengah arus modernisasi pendidikan: fenomena pondok pesantren Al-Is'af Kalaban, Guluk-Guluk Sumenep.* Disertasi doctor, tidak diterbitkan. IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

Sugiono. (2007). *Metodologi penelitian kuantitatif kualitatif dan R & D,* Bandung: Alfabeta.

Sukmadinata, N.S. (2009). *Metode penelitian pendidikan.* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

Sumedi. (2010). "Ke arah epistemologi pendidikan Islam humanis." Jurnal Kependidikan Islam. Januari-Juni 2009.

Sunardi. (2011). *Para priyagung ingkang angasta Bupati Pacitan.* Pacitan: Pemda Pacitan.

Spradley, J.P. (2007). *Metode etnografi.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Soekanto, S. (1971). *Sosiologi suatu pengantar.* Jakarta: Yayasan Penerbit FE UI.

Steenbrink, Kl.A. (1986). *Pesantren, madrasah, sekolah.* Jakarta: LP3ES.

Tibi, B. (1999). *Islam, kebudayaan dan perubahan sosial.* Penerjemah: Misbah Zulfa dan Zainul Abbas. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Tilaar, H. A. R. & Nugroho, Riant. (2008). *Kebijakan pendidikan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tim Redaksi. (2014). Kumpulan 40 hadits Syaikh Muhammad Mahfudz bin Abdullah Al-Tarmasi. (Terjemahan Tim Pembukaan Perpustakaan). Pacitan: Perguruan Islam Pondok Tremas. (Buku Asli Berjudul *Alminhah al-Khoriyyah,* tth).

Tofler, Alvin (1989). *Future shock.* Jakarta: PT. Pantja Simpati.

Wahid, Abdurrahman. (1983). *Pesantren sebagai sub kultur.* Jakarta: LP3ES.

----------. (2007). *Menggerakkan tradisi.* Yogyakarta: LKiS.

Winardi. (2003). Entrepreneur & entrepreneurship. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Yasmadi. (2002). Modernisasi pesantren, kritik Nur Cholis Madjid terhadap pendidikan Islam tradisional. Jakarta: Ciputat Press.

Yunus, M. (1979). *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia.* Jakarta: Mutiara.

Yunus, A. et.al, (1995). *Nilai-nilai budaya dalam kehidupan pesantren di daerah Situbondo Jawa Timur.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Yin. R.K. (2013). *Qualitative reseach from start to finish.* New York London: The Guilford Press.

Zarkasyi, A.S. (1998). "Langkah pengembangan pesantren", dalam religiusitas iptek. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Zubaedi. (2006). "Fiqih sosial Kiai Sahal Mahfudh; perubahan nilai pesantren dalam pengembangan masyarakat di pesantren

Maslakul Huda Kajen". Yogyakarta. Disertasi UIN Sunan Kalijaga.

Zuhri, S. (2012). *Guruku orang-orang dari pesantren.* Yogyakarta: LKiS.

GLOSARIUM

Abdi dalem

Berkah : berkah berasal dari kata Arab barakah, berarti "keberkahan" dari Tuhan. Dalam tradisi pesantren, barakah berkembang maknanya menjadi ganjaran (reward) Tuhan yang diberikan kepada santri melalui ulama atau kiai mereka (Burhanudin, 2012: 410).

Community Access Point : Community Acces Point (CAP) merupakan ajang kontestasi para santri dalam berselancar melalui internet. Keberadaan CAP di Pondok Tremas ini pada hakikatnya bertujuan untuk mempersiapkan para santri agar melek media, sekaligus melatih keterampilan mereka dalam mengakses internet secara baik, dan benar.

Dzikir : Dzikir yaitu ingat kepada Allah Swt (Madjid, 2006: 3645). Dalam Alqur'an banyak gambaran tentang kaum beriman yang dikaitkan dengan dzikir, seperti misalnya bahwa mereka itu ialah "orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka." (Q.S: 3/191), dan bahwa "orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi

tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." (Q.S: 13/28). Juga diajarkan bahwa "jika kita ingat kepada Allah, maka Allah pun "ingat" kepada kita". (Q.S: 2/152).

Entrepreneur : Istilah entrepreneurship pertama kali diperkenalkan oleh Richard Catilon (1755), berasal dari kata entreprende dalam bahasa Perancis, yang secara harfiah berarti perantara.

Globalisasi : Globalisasi pada hakikatnya adalah proses integrasi internasional yang terjadi karena pertukaran pandangan dunia, produk, pemikiran, dan aspek-aspek kebudayaan lainnya. Kemajuan infrastruktur transportasi dan telekomunikasi, termasuk kemunculan telegraf dan Internet, merupakan faktor utama dalam globalisasi yang semakin mendorong saling ketergantungan (interdependensi) aktivitas ekonomi dan budaya.

Ijab qabul : Secara terminologi, ijab merupakan ikrar penyerahan yang dilakukan oleh wali santri kepada sang kiai untuk menitipkan, sekaligus mendidik anaknya di pesantren, sedangkan qabul merupakan kata/ucapan penerimaan sang kiai untuk menerima calon santri menjadi santri baru di pesantren.

Kurikulum : kurikulum bermakna jalan terang, atau jalan terang yang dilalui oleh manusia pada berbagai bidang kehidupannya. Tujuannya untuk mengembangkan pengetahuan, keterampilan, dan sikap manusia (Assyaibany).

Kitab kuning : Kitab-kitab klasik ini dikenal di Indonesia sebagai kitab kuning, walau secara artikulatif tidak semua kitab kuning kertasnya berwarna kuning, ada pula yang kertasnya berwarna putih. Jumlah teks klasik yang diterima di pesantren sebagai ortodoks (al-kutub

al-mu'tabarah) pada prinsipnya terbatas. Ilmu yang bersangkutan dianggap sesuatu yang sudah bulat dan tidak dapat ditambah, hanya dapat diperjelas dan dirumuskan kembali. Meskipun terdapat karya-karya baru, namun kandungannya tidak berubah. Sekarang, meskipun kebanyakan pesantren telah memasukkan pengajaran ilmu umum, namun pengajaran kitab-kitab Islam klasik tetap diberikan sebagai upaya untuk meneruskan tujuan utama lembaga pendidikan tersebut yaitu calon-calon ulama yang setia kepada faham Islam tradisional (Bawani, 1993: 94-95).

Kiai : Kiai atau Kyai bagi pemahaman Jawa merupakan sebutan untuk "yang dituakan ataupun dihormati" baik berupa orang, ataupun barang. Selain Kiai, bisa juga digunakan sebutan Nyai untuk yang perempuan. Kiai juga bisa digunakan untuk menyebut: 1) u atau tokoh, contoh: Kiai Haji Hasyim Muzadi, Kyai Tapa; 2) pusaka, contoh: keris Kiai Joko Piturun, gamelan Kiai Gunturmadu; 3) hewan, contoh: kerbau Kiai Slamet, kuda Kyai Gagak Rimang; 4) makhluk halus, contoh: Kiai Sapujagad (penunggu Gunung Merapi); 5) orang yang sudah meninggal (meskipun berusia muda).

Langgar Santri : istilah langgar pada hakikatnya sama dengan funduk (bahasa Arab), di Jawa dikenal sebagai langgar, surau di Minangkabau dan rangkang di Aceh, bukanlah merupakan istilah Arab, tetapi dari istilah yang terdapat di India (Steenbrink, 1986: 21).

Panca jiwa : Aktifitas santri yang selalu mendasari dan mewarnai seluruh kehidupan santri, yaitu keihlasan, kesederhanaan, kemandirian, ukhuwah Islamiyah dan kebebasan (Syukri Zarkasyi, 1998: 221)

Pondok : Pondok merupakan tempat perlindungan kecil dan sederhana, biasanya untuk tempat tinggal. Biasanya,

rancangan bangunan ini disesuaikan dengan teknik dan material yang ada di sekitar sehingga pembangunannya cepat dan tidak memakan biaya besar. Selain digunakan dikalangan santri, istilah pondok ini juga sering kali digunakan oleh para pendaki dan pengembara untuk merujuk kepada struktur tempat berlindung yang lebih nyaman dan baik.

Pesantren : Pesantren merupakan sebuah pendidikan tradisional yang para siswanya tinggal bersama dan belajar di bawah bimbingan guru yang lebih dikenal dengan sebutan **kiai** dan mempunyai **asrama** untuk tempat menginap santri. Santri tersebut berada dalam kompleks yang juga menyediakan masjid untuk beribadah, ruang untuk belajar, dan kegiatan keagamaan lainnya. Bangunan pesantren biasanya dikelilingi oleh tembok untuk dapat mengawasi keluar masuknya para santri sesuai dengan peraturan yang berlaku.

Santri : Istilah santri berasal dari bahasa Sanskerta, shastri yang memiliki akar kata yang sama dengan kata sastra yang berarti kitab suci, agama dan pengetahuan. Ada pula yang mengatakan berasal dari kata cantrik yang berarti para pembantu begawan atau resi, seorang cantrik diberi upah berupa ilmu pengetahuan oleh begawan atau resi tersebut. Tidak jauh beda dengan seorang santri yang mengabdi di Pondok Pesantren, sebagai konsekuensinya ketua Pondok Pesantren memberikan tunjangan kepada santri tersebut.

Tahlil : Tahlil (Arab: التهليل at-Tahliil) adalah bacaan kalimat tauhid, yaitu kalimat La ilaha illa l-Lah (لا إله إلا الله, Tiada tuhan selain Allah). Bacaan ini termasuk zikir dan menurut syariat Islam memiliki nilai terbesar dan paling utama.

Tasawuf : Tasawuf merupakan ajaran untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah Swt, sehingga memperoleh hubungan langsung secara sadar dengan jalan mensucikan diri dari pelbagai keburukan (Hasyim Muzadi dalam Nurul Kawakib, 2009: viii).

Tasammuh : Istilah tasammuh, atau toleransi dikenal biasa digunakan oleh kalangan ummat Islam.

Ustad : Ustadz (bahasa Arab jamak , asatidz) yakni istilah yang acap kali dipakai di Indonesia untuk panggilan kalangan orang yang dianggap pintar dan ahli di bidang ilmu agama. Ustadz sejajar dengan istilah buya, kyai, da'i, mubaligh. Di sebagian pesantren, pengasuh/ pimpinan pesantren disebut ustadz. Di pesantren yang lain, ustadz statusnya di bawah kyai.

Wirid : Wirid adalah bacaan yang dibaca secara rutin. Orang-orang nahdziyin biasanya membaca wiridan setiap usai menjalankan shalat fardhu, yaitu membaca istighfar, kalimah-kalimah thayibah, dzikir dan doa'-doa' secara bersama-sama. Membaca wiridan dipimpin oleh imam shalat dan diikuti oleh para makmum di belakangnya, terkadang secara bersamaan, atau secara bergantian (Fadeli dan Subhan, 2007: 162)

Ziarah kubur : Istilah ziarah kubur merupakan istilah yang sangat popular di kalangan sunni. Pada awalnya ziarah merupakan kunjungan ke makam Nabi dan kunjungan ke makam-makam secara umum. Sejumlah tradisi telah mengembangkan tempat-tempat di Masjid Nabawi, di Madinah, yang harus dikunjungi, dan bacaan yang mesti dibaca pada masing-masing tempat tersebut. Program kunjungan termasuk ditunjukkan untuk mengunjungi masjid-masjid lainnya di Madinah, kunjungan ke medan pertempuran Uhud dan ke makam al-Baqi'. Larangan terhadap ziarah ditegaskan oleh kalangan Wahabi, namun mereka

toleran terhadap kunjungan ke makam nabi, karena mereka sendiri sering mengunjungi makam para syuhada' dan pemakaman al-Baqi' (Glasse, 1999: 451)

NDEK

A

Agama 8, 18, 42, 43, 44, 105, 149, 266, 291, 298, 300, 304

Akomodasi Budaya 75, 77

B

Budaya ii, vi, 11, 32, 73, 74, 75, 89, 120, 133, 134, 141, 148, 155, 156, 173, 182, 186, 187, 192, 281, 293, 294, 303, 308

Budaya Entrepreneur 186

Budaya Keagamaan 155

Budaya keilmuan 74, 75, 293

Budaya Keilmuan 134

Budaya Politik 182

Budaya Sosial 173

C

Cultural Resistance 74

D

Desa 20, 32, 36, 37, 91, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 161, 162, 163, 188, 204, 206, 208, 210, 214, 228, 230, 231, 237, 251, 253, 270, 278

Dzikir 66, 67, 171

G

Genealogi 216, 253, 302

Global ii, vi, 195, 269, 301, 306

Globalisasi 36, 38, 78, 82, 182, 279, 290

Gradasi Kepatuhan Santri 285

I

Ijab Qabul 134

Indek 317

Islam v, vi, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 17, 18, 20, 29, 30, 31, 35, 36, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 70, 73, 74, 77, 78, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 98, 105, 112, 115, 117, 123, 126, 127, 128, 134, 141, 150, 156, 158, 159,

161, 169, 172, 178, 183, 186, 188, 198, 199, 203, 205, 207, 209, 212, 213, 216, 225, 232, 236, 237, 238, 240, 249, 251, 252, 256, 262, 265, 270, 279, 280, 288, 289, 291, 294, 295, 296, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 313

J

Jiwa keikhlasan 64

Jiwa kemandirian 65, 174, 175

Jiwa kesederhanaan 64

Jiwa ukhuwah Islamiyah 65

K

Kabupaten Pacitan 6, 20, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 44, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 116, 117, 156, 160, 161, 182, 183, 185, 189, 201, 219, 222, 236, 253, 290, 307

Kehidupan 11, 32, 64, 65, 89, 108, 109, 160, 166, 174, 177, 180, 224, 275

KH. Abdullah 7, 162, 210, 211, 212, 213, 214, 219, 223, 227, 246, 252, 253, 254, 255

KH. Abdul Manan 7, 99, 156, 161, 192, 193, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 219, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 263

KH. Dimyathi 6, 150, 162, 183, 184, 205, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 230, 231, 246, 252, 273

KH. Fuad Habib Dimyathi 16, 106, 193, 236, 237, 239, 242, 244, 245, 267, 268, 292, 295, 296, 298

KH. Hamid Dimyathi 7, 99, 188, 193, 205, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 246

KH. Harist Dimyathi 221, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 236, 237, 246, 269, 273, 298

KH. Hasyim Ikhsan 8, 223, 224, 227

KH. Lukman Hakim 193, 236, 237, 244, 245, 267, 292, 296

Kiai 9, 30, 49, 51, 53, 54, 60, 61, 64, 81, 147, 154, 156, 161, 162, 169, 172, 173, 174, 180, 181, 186, 187, 188, 189, 202, 204, 216, 217, 218, 223, 240, 246, 249, 251, 253, 254, 259, 260, 271, 284, 287, 304, 309

Kitab Kuning 59, 116, 127, 141, 144

Kurikulum 44, 45, 48, 127

L

Lokal 29, 32

M

Masjid 58, 69, 110, 114, 128, 129, 152, 224, 237, 259, 315

Masyarakat 32, 36, 37, 57, 86, 94, 105, 275, 288, 304

Modeling 73

P

Panca Jiwa 64, 173

Pengajaran 59, 60, 266

Pergaulan 63

Perubahan Sosial 75, 77, 86, 267

Pesantren v, 1, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 18, 20, 22, 23, 36, 41, 48, 49, 52, 61, 62, 63, 64, 73, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 99, 101, 125, 133, 142, 143, 146, 148, 151, 152, 161, 165, 166, 173, 179, 181, 182, 183, 185, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 206, 207, 219, 222, 223, 226, 228, 238, 251, 260, 267, 269, 270, 271, 274, 283, 284, 285, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309

Pondok (Asrama) 57

S

Santri 55, 56, 60, 61, 108, 109, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 122, 124, 140, 142, 147, 189, 275, 277, 278, 279

Sejarah 29, 41, 74, 195, 216, 304, 306, 309

Simplifikasi Keilmuan 281

Syech Muhammad Mahfud 253

T

Tahlil 66, 68, 156, 166

Tanah Jawi 249, 253

Tasawuf 47, 66, 70, 169, 315

Tipe Pesantren 44, 48

Tradisi 63, 64, 69, 142, 148, 164, 180, 235, 293, 301, 302, 303, 305

Tradisi Agung 148

W

Wirid 66, 67, 166, 168, 315

Z

Ziarah Kubur 66, 69, 160

DR. MUKODI, M.S.I., lahir di kota ukir Jepara, 21 April 1979 (de-facto), 26 Juli 1977 (de-jure). Pendidikan Strata Satu (S1) ditempuh pada 2002 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta di Fak. Tarbiyah Jurusan PAI dan lulus 2006. Kemudian, pada 2006 melanjutkan studi S2 di almamater yang sama, mengambil konsentrasi Manajemen dan Kebijakan Pendidikan Islam (MKPI) dan lulus 2008. Pada 2011, ia mendapat kesempatan mengikuti beasiswa BPPS S3 di Universitas Negeri Yogyakrta, Jurusan Ilmu Pendidikan. Pada 2015 dinyatakan lulus dengan predikat cumlaude, dan termuda. Lebih dari itu, sejak S1 hingga S3 selalu menyandang predikat cumlaude. Sewaktu kuliah, aktif mengikuti berbagai organisasi dan kolumnis di sejumlah media lokal, maupun nasional. Mantan aktifis Pergerakan Pemuda Islam Indonesia (PMII) ini hingga kini tetap saja berkhidmah dipelbagai organisasi. Sebut saja, menjadi Ketua Koalisi Kabupaten Pacitan 2014-2021, Ketua Penasehat Pengurus ISNU Kab. Pacitan 2018-2023, Ketua MWCNU Kebonagung masa bakti 2018-2023, Ketua Lembaga Ta'lif Wannashr PCNU Kab. Pacitan periode 2017-2022. Kini menjadi Sekretaris Umum PCNU Kab. Pacitan. Ia juga tercatat sebagai anggota dewan IKA-PMII Pacitan, Ketua Dewan Pakar PGRI Kab. Pacitan, Ketua Koalisi Kab. Pacitan dan berbagai organisasi kedaerahan lainya.

Dosen muda ini pernah tercatat sebagai Kepala LPPM STKIP PGRI Pacitan 2008-2016 dan membawa LPPM pada klaster Madya dibidang penelitian dan Klaster Memuaskan dibidang pengabdian kepada masyarakat. Kini, ia diberi amanah menjabat Wakil Ketua I hingga 2021. Sejak 2013 hingga 2020 ia tercatat sebagai Pimred Koran Progresif News, Buletin Progresif News, Ketua Penyunting Jurnal Penelitian Pendidikan, Jurnal Humaniora dan Jurnal Abdimas. Sekarang, ia diamanahi sebagai Ketua STKIP PGRI Pacitan periode 2022 hingga 2025.

Selain aktif mengajar, doktor Ilmu Pendidikan UNY ini, juga aktif mengikuti berbagai seminar, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat, baik nasional maupun internasional. Hasil karya berbentuk buku di antaranya; (1) Mendialogkan Pendidikan Kita Sebuah Antologi Pendidikan, diterbitkan Magnum Pustaka Yogyakarta, 2010; (2) Menakar Kebijakan RSBI: Analisis Kritis Studi Implementasi, diterbitkan Magnum Pustaka Yogyakarta, 2010 (Editor); (3) Pendidikan Islam Terpadu Reformulasi Pendidikan Di era Global, diterbitkan Lingkar Media Yogyakarta, 2011; (4) Pendidikan, Ideologi, dan Budaya Sebuah Diskursus, diterbitkan LPPM Press STKIP PGRI Pacitan bekerjasama Aura Pustaka Yogyakarta, 2013; (5) Pendidikan Anti Korupsi: Rekostruksi Interpretatif dan Aplikatif di Sekolah. Diterbitkan Aura Pustaka Yogyakarta; (6) Menjaga Umat: Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas Pacitan Di Era Global, diterbitkan Lentera Pustaka Yogyakarta, 2015; (7) Model Penyadaran Anti Korupsi: Redesain Konseptual dan Aplikatif melalui Teenager Corruption Wacth, diterbitkan Lentera Pustaka Yogyakarta, 2017.
Selain menjadi pengajar di STKIP PGRI Pacitan, ia juga menjadi muhadir di Ma'had Aly Al-Tarmasi Perguruan Islam Pondok Tremas. Sekarang bermukim di Desa Mantren Kecamatan Kebonagung Kab. Pacitan bersama isteri tercinta, Imroatus Solikhah, S.Pd.I. Ia mempunyai tiga orang anak, yakni Faza Maulana Muhammad, Azriel Azka Muhammad dan Najiha Maula Mumtaza. Media interaksi dapat melalui mukodi@yahoo.com dan juga mukodiinstitute.com.

PIAGAM PENGHARGAAN
bkkbn

N U

mukodi
institute